



# الإله الغامض

العنف والجنس في قصص العهد القديم

توماس رومير

[coptic-books.blogspot.com](http://coptic-books.blogspot.com)

**Book Name : *Dieu Obscur***

**Author : Thomas Römer**

**Originally Published by: Labor et Fides**

© 2009 by Editions Labor et Fides (Genève, Switzerland)

Translated and printed by permission.

Arabic edition © 2014 by Dar El Thaqaafa Communication House.

All rights reserved, international copyright secured.

## **الطبعة الأولى**

الكتاب : الإله الغامض  
المؤلف : توماس رومير  
صدر عن : دار الثقافة - ص. ب. ١٦٢ - ١١٨١١ - البانوراما - القاهرة  
رقم الإيداع : ٢٠١٤ / ٧٥٥١  
الترقيم الدولي : 978 - 977 - 213 - 933 - 0  
المطبعة : مطبعة سيوبرس : ٢١٢٢٢١٤٢٥/٦  
الإخراج الفني والجمع: وحدة الإنتاج الفني «الهيئة القبطية الإجيلية»  
تصميم الغلاف : أن مجدي  
جميع حقوق الطبع أو إعادة النشر محفوظة لدار الثقافة  
٢٠١٤ / ١ - ١ / ط ١١٥٤ / ١٠

رومير، توماس.

الإله الغامض: العنف والجنس في قصص العهد القديم/ بقلم توماس رومير؛ ترجمة يوسف سمير. -  
القاهرة: دار الثقافة، ٢٠١٤.

مج ٢٠: سم.

تتمك . ٩٣٣ ٢١٣ ٩٧٧ ٩٧٨

١- الكتاب المقدس - العهد القديم

أ. سمير، يوسف

ب. العنوان

٢٧٢,٢

## مقدمة الدار

لا يستطيع قارئ العهد القديم -سواء كان مؤمنًا أو لا- أن يخفي صدمته تجاه ما ورد في أسفار العهد القديم، والذي يبدو أنه يقدم إله العهد القديم كإله قبلي محارب، وفي ضوء معطيات عصرنا هذا أو تطور البشرية والمفاهيم الحقوقية، يبدو إله العهد القديم مناقضًا لهذه المفاهيم. وينظر قارئ الكتاب المقدس بعين الدهشة لحالة الاختلاف بين إله العهد القديم وإله العهد الجديد الذي يطالبنا بحبة أعدائنا.

هذه الصدامات دفعت العديد من اللاهوتيين لمحاولة الفصل بين إله العهد القديم والعهد الجديد أو إغفال بعض النصوص أو إيجاد تفسيرات مختلفة للنص. أو المبالغة في التفسير الرمزي للنص. لكن ينبغي مقاومة الميل لإنكار الجانب غير المفهوم لإله العهد القديم، أو البحث عن إله يتوافق مع مثالية الإنسان المستنير؛ أي إله على صورة الإنسان. ومحاولة قراءة النص في سياقه التاريخي واللغوي والظروف المحيطة بكتابته، وهو ما يقدمه مؤلف هذا الكتاب.

ويسعد دار الثقافة أن تقدم هذا الكتاب لقارئها، والذي يحتوي على فكر لاهوتي مختلف، قد لا يتوافق مع فكر دار الثقافة. لكن الأمانة حثمت علينا نقل الأفكار كما جاءت في النص الفرنسي. وتركت دار الثقافة للقارئ الحق

في الموافقة أو الرفض. وقدّمنا هذا الكتاب لإثراء عقل القارئ العربي. وجعل  
كل فكر جديد متاح بين يديه. حتى وإن كان لا يمثل فكر الدار.

دار الثقافة



# المحتويات

٣	مقدمة الدار
٥	المحتويات
٧	تمهيد
٩	مقدمة الطبعة الفرنسية الثانية
١٣	مقدمة
٣٧	الفصل الأول: الله هل هو رجل؟
٦١	الفصل الثاني: هل الله قاسٍ؟
٨٥	الفصل الثالث: هل الله طاغية ومحارب؟
١٠٧	الفصل الرابع: هل الله عنيف ومنتقم؟
١٢١	الفصل الخامس: هل الله إله مفهوم؟
١٤١	الخلاصة: إله العهد القديم والعهد الجديد





## تمهيد

هذا الكتاب نسخة منقحة من كورس دراسي عام تم تقديمه في بداية عام ١٩٩٦ بجامعة لوزان تحت عنوان: «بعض التساؤلات عن إله العهد القديم».

كان المقصود من تلك المحاضرات تناول نصوص وموضوعات على هامش «اللاهوت العهد القديم». لكنها تمثل مشكلة بالنسبة لقراء العهد القديم سواء كانوا مؤمنين أم لا. وفي سياق تعود فيه الخطابات الرجعية للظهور بصورة مقلقة والتي يعتمدون فيها على الكتاب المقدس والقرآن، فإنه من المستحيل تجاهل نصوص تقدم الله وكأنه يسلب حقوق الإنسان أو يمارس التطهير العرقي. لقد وجدت نفسي مدفوعاً لأن أوضح أن نصوص العهد القديم التي قد تصدمنا قد ظهرت في ظروف تاريخية محددة وأنه من غير المقبول لاهوتياً استخدام هذه النصوص بتعجل آتياً كان الهدف في استخدامها.

وأود إهداء هذا الكتاب لأستاذيَّ الذين أيقظوا وحفزوا اهتمامي بالعهد القديم والذين بفضلهما استطعت الإفلات من القراءات الممعنة في التشدد للكتاب المقدس العبري، وهما: رولف ريندتورف والذي كان أستاذي في هايدلبرج وفراسواز سميث - فلورنتين التي فتحت أمامي عالم القراءات الفرانكفونية للنص الكتابي.

أخيرًا، أود تقديم الشكر للآنسة إيمانويل ستيفك لقراءتها الدقيقة  
لمخطوط الكتاب.

توماس رومير

لوزان، مارس ١٩٩٦





## مقدمة الطبعة الفرنسية الثانية

بمناسبة صدور الطبعة الثانية لهذا الكتاب. منحني الناشر فرصة تصحيح بعض الأخطاء المطبعية في طبعته الأولى. كما أتيت لي كذلك فرصة إضافة فصل جديد بعنوان: الله. هل هو عنيف ومنتقم؟ وخيل إلي أنه قد يكون من المفيد. في إطار هذا الكتاب. توضيح كيف أن العهد القديم بدءًا من قصة قايين وهابيل. يناقش مصدر العنف وكذلك الدور الذي حاول البعض إلصاقه بالله فيما يختص به. وقد انتبهت كذلك إلى أن أقوال الزمائر عن الانتقام تمثل مشكلات ضخمة بالنسبة لقراء الكتاب المقدس. ولذلك سوف نجد في هذا الفصل الجديد بعض العلامات على الطريق أتمنى أن تساهم في فهم أفضل لبعض الصلوات التي تضعنا في مواجهة لغة خاصة تتسم بالعنف والقسوة.

أود أخيرًا انتهاز فرصة هذه الطبعة الثانية للرد على بعض الملاحظات التي أبدتها بعض القراء المدققين لهذا الكتاب. فجون مارك دوبيو. وهو مهتم بالدراسات اللغوية العبرية أشار إلى أن التعبير «الأطفها» (هو ٢: ١٤) لا يحمل إيحاءً جنسيًا لكنه يشير إلى الحميمية الشديدة. وهذا دون شك صحيح بالنسبة لغالبية الحالات. أما في نص هوشع. فعلى العكس من ذلك. يمكن النظر لهذا المصطلح على كونه مرادفًا لـ «الغواية». وهو ما يبرر في رأيي التفسير الجنسي.



كما أن بعض القراء الآخرين لم يعجبوا بالمقارنة (التي كانت عابرة جداً) التي أجريتها بين العذراء مريم وإلهة الشرق الأدنى القديم Ashéra\* .  
والأمر لا يتعلق بموقف جدلي ثابت لكن بملاحظة في غاية الإيجاز حول سيطرة الأنثى في الديانات التوحيدية. وهذه مسألة مهمة. ففي النظام التعددي. تتجسد الملامح الأنثوية للإله في الآلهات. ولكن عند الاعتراف بإله واحد متسام. فإن الاختبارات الإلهية المتعلقة بالأنثوية يجب التعبير عنها بصورة مغايرة. لقد حاولت توضيح أن نسخة سفر إشعياء في الحقة الفارسية تحتوي على عدد ملفت من الصفات الإلهية الأنثوية. وهذا ليس محض صدفة إذا عرفنا أنه في النصوص الأكثر حداثة لسفر الأمثال (خاصة في الإصحاح الثامن) تصبح الحكمة تقريباً شخصية ترمز إلى الوجود الأنثوي بجانب الله الخالق. ويبدو لي أنه، في الكاثوليكية. تلعب العذراء مريم دوراً مشابهاً. فإذا كنا نطلق عليها «والدة الإله». أفليس ذلك بهدف التأسيس الأفضل للحساسية الأنثوية في الروحية؟ والاتهام الذي يوجهه الكثير من معاصرينا للبروتستانتية. بجانب كونها مغرقة في العقلانية. فهو عجزها في تقديرها للمرأة.

وبطبيعة الحال. هذا الكتاب الصغير ليس أبداً مؤلفاً شاملاً لكل ما يقوله العهد القديم عن الله والإنسان. إن هدفه ببساطة هو المعاونة على تحديد ما في داخل كتاباتنا الأساسية من أمور تؤدي إلى أسوأ أنواع سوء الفهم التاريخية من نحو العمل العريض زماناً ومكاناً والذي يمكننا أن نمارس

---

\* يترجم العهد القديم هذه الكلمة بلفظة «السارية» (٢مل ٢٣: ٤).

بشأنه حكمنا الإيماني.

أخيرًا أود أن أشكر بصورة خاصة السيدة لوسي كابينيل والسيد آلان  
بوهلمان لمعاونتهما الثمينة التي قدمها في إعادة طبع هذا المؤلف.

توماس رومير

لوزان، يوليو ١٩٩٨





## مقدمة

### الاعتراض على إله العهد القديم

عندما يأتي ذكر إله العهد القديم في دائرة من غير المتخصصين، تثور على الفور سلسلة من الأفكار السلبية وتدور بصورة خاصة حول كونه إلهًا بدائيًا يتصف بالغضب والغيرة والتعسف، وتضيف النساء على ذلك دون شك صفة الذكورية. إجمالاً، فإن هذا الإله الذي لا يبدو أبدًا أنه «مستقيم سياسيًا» يختلف تمامًا عن إله العهد الجديد الذي يتميز بصفات الحب والشفقة والغفران.

تبدو المعرفة الجزئية للعهد القديم للوهلة الأولى وكأنها تعزز هذا الانطباع. نرى في واقع الأمر، بدءًا من أول أسفار الكتاب المقدس في تكوين ١: ١٧ الإله الخالق وهو يفرض حرماً سيتم خرقه دون هوادة بواسطة أول زوجين بشريين. وكان من شأنه أن دفع البشرية جمعاء نحو دائرة من التمرد والعقاب القاسي. وطرد الرجل وامراته من الجنة. إلا أن هذا العقاب لا يُقاس بذلك الذي قرره الله بعد عدة إصحاحات عندما أغرق البشرية كلها باستثناء نوح وعائلته. وما أن تعافت الإنسانية، بدا أن الله لا يحتمل طموحات الإنسان وتطوره التقني: ثم هدم مدينة بابل وبرجها وتشتت الإنسانية في أركان الأرض الأربعة.

ويبدأ تاريخ الآباء تحت ما يبدو أنه ظروف أفضل بما أن الله قد توجه نحو إبراهيم باهتمام كثير. لكن إبراهيم كذلك رأى فيه إلهًا قاسيًا وغير مفهوم.

خاصةً عندما طلب منه التوضيح بآبائه الذي انتظر مجيئه طويلاً (تكوين ١٢) بالإضافة إلى ذلك، يبدو أن الله نفسه كان يتصف بلامح الآباء قابلاً لكل أنواع الخداع والحيل وخاصةً ما عمله يعقوب، جد شعبه المستقبلي.

لكن، يمكننا الرد بحسم من خلال القصة التالية. قصة الخروج التي كانت قصة تحرير وقف فيها الله إلى جانب المظلومين منقذاً إياهم من أيدي الطغاة. بالتأكيد. ومع ذلك فإنه في نفس الكتاب نرى صورة الإله الغاضب، ونقابل إهلاك أبكار المصريين في ليلة الخروج والقضاء الحاسم على الإسرائيليين الذين أجرفوا وراء عبادة العجل الذهبي، وحتى قبل هذه الأحداث أراد الله، لأسباب غامضة، قتل موسى الذي سبق ودعا لخدمته.

وأخيراً، فالشريعة نفسها لا تُعدم بنوداً تبدو لنا اليوم مطبوعة بالقسوة. ففي تثنية ١٣ ينص على التدمير الكامل لأي مدينة في حالة ما إذا انصب اهتمام ساكنيها على آلهة أخرى غير إله إسرائيل. لذا لا تصيبنا الدهشة في أنه بالنسبة للكثيرين يمثل إله العهد القديم صورة الإنصاف. ولا تكذب أسفار أنبياء ما قبل السبي هذه الصورة حيث يقوم عاموس وميخا على وجه الخصوص بإعلان غضب الله وبيان قضائه على إسرائيل. يمكننا أن نجد هذه الرؤية الصارمة للتاريخ على صفحات القصة التاريخية / الجغرافية الكبرى الواردة في الأسفار من التثنية إلى الملوك الثاني، وهي القصة التي تفسر تدمير أورشليم على يد البابليين في عام ٥٨٧ ق.م. على كونه دينونةً أرادها الله.

هذا المناخ الذي يتصف بموقف الله العنيد والغاضب يستقبله الناس اليوم على وجه الخصوص بطريقة سلبية عندما يتم التعبير عنه بلغة الغيرة. وهي غيرة لا يكون ضحاياها فقط الآلهة الأخرى. بل أيضاً شعب

إسرائيل عندما يقع في خطر الانغواء بالآلهة المنافسة. وكذلك. انطلاقاً من قصص الحروب والإبادة الوحشية للأعداء. استمر الارتباط القوي لصورة الإله المحارب الشمولي مع إله العهد القديم.

العدوانية ضد إله العهد القديم ليست وليدة اليوم ففي تاريخ المسيحية الوليدة يُعتَبَر مارسيون. الذي عاش في منتصف القرن الثاني الميلادي. بلا شك الممثل الأشهر لهذه العدوانية تأثر هذا اللاهوتي بقوة بالغنوسية<sup>(١)</sup> وبقراءة خاصة للرسائل البولسية ساعدت على تضخيم التعارض بين الناموس والإنجيل. بالنسبة لمارسيون. إله العهد القديم ليس سوى إله ثانوي مسئول عن خليقة سيئة مؤسّسة على مبدأ الثواب والعقاب وخالية من أي صلاح ومحبة. وبحسب مارسيون. فمع المسيح ظهر إعلان جديد مؤسّس على الصلاح الكامل. وهو صلاح لم تعرفه الخليقة المادية ولا خالقها. ونحو عام ١٤٤ ميلادية انفصل مارسيون عن الجماعة المسيحية في مسيرته. رفض مارسيون العهد القديم برمته معتبراً إياه شاهداً لإله عنيف ودموي. وفي الجهة الأخرى لم يقبل من العهد الجديد سوى كتابات بولس وإنجيل لوقا بعد الكثير من المراجعات والتنقيحات.

مع ذلك لم تختف الميول العدوانية نحو إله العهد القديم مع أقول جماعة المارسيونيين. ولا يمكننا في هذا المقام بيان كل تاريخ رفض إله العهد القديم خلال العصور المتعاقبة. وفي عصر العقل والتنوير تم اعتبار الكثير من

---

(١) المقصود بالغنوسية حركة دينية توفيقية في أفكار متخالفة وصلت إلى ذروتها في القرن الثاني الميلادي. تميزت بثنائية شديدة وبيمان بالفداء. وتتيح الغنوسية (المعرفة) للمرء إعادة اكتشاف الجوهر الإلهي الذي بداخله. وهناك جدل واسع حول أصول الغنوسية: هل هي صورة من المسيحية الهلنستية. أم أنها نتاج تأثيرات شرقية. فارسية على وجه خاص؟ وما هي روابطها مع المفاهيم الثنائية في اليهودية؟

نصوص العهد القديم عن الله بدائيةً ومناقضةً للأخلاق المستنيرة. فنحو عام ١٧٧٤ كتب اللاهوتي جوهان سالومو سملر يقول: «كقاعدة عامة لا يمكن للمسيحيين الوصول إلى معرفة الله من خلال أسفار العهد القديم بل فقط من خلال العقيدة الكاملة للمسيح ورساله»<sup>(١)</sup>. ويتواصل نفس هذا الخط بصورة كلية عند شلاير ماخر في تقديمه للإيمان المسيحي (١٨٣٠ الطبعة الثانية) فكتابات العهد الجديد هي التي تمثل معيار العقيدة المسيحية. والروح وليس الحرف هو ما يميز هذه العقيدة. بل إن شلاير ماخر يقترح تقديم العهد القديم في نسخ الكتاب المقدس المسيحية كملحق حتى يتضح بجلاء التنافر بين إله إسرائيل وإله يسوع المسيح.

بعد ذلك، وبمرور قرن من الزمان. عبّر العالم الكبير أدولف فون هارناك عن التحفظات المسيحية بشأن العهد القديم في كتاب عن مارسيون<sup>(٢)</sup>. وقد أورد فيه عبارة يتم اقتباسها عنه كثيرًا: «إن رفض العهد القديم في القرن الثاني كان خطأً لم تقع فيه الكنيسة الجامعة الحققة. والإصرار على هذا الرفض في القرن السادس عشر كان قدرًا لم يستطع الإصلاح بعد الإفلات منه. أما الاحتفاظ به في القرن التاسع عشر كوثيقة قانونية في البروتستانتية فكان نتيجة للعجز الديني والكنسي».

وللأسف لم يكن مدهشًا أن نشهد في الثلاثينيات في ألمانيا إنتاجًا أدبيًا في غاية الأهمية شمل في ثناياه توظيف العداء ضد إله إسرائيل بوضوح لخدمة الأيديولوجية النازية بوضوح. ولئن نذكر في هذا المقام سوى عنوان واحد هو: «الإله الكاذب. الأدلة ضد يهوه» لكتابه Th. Fritzsche<sup>(٣)</sup>.

(2) Institutio ad doctrinam Christianam Liberaliter descendam, &79.

(3) A.VON HARNACK, Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig, 1924, 2° éd., p.X,217.

(4) Première édition 1911, 10° éd. 1933.



في نفس العصر. استخدم E. Hirsch. في مقارنة أكثر لاهوتية دون شك. تناقض الشريعة- الإنجيل لوصف العلاقة بين إله العهد القديم والعهد الجديد من خلال اعتناق لاهوت لوثرى بشكل سقيم. بحسب هيرش فإن العهد القديم برمته يتصف بالمادية. فهو يرفض جدلية المملكتين ولا يعترف إلا بالحكم الإلهي على الأرض. فعلى سبيل المثال. إله إبراهيم في تكوين ٢٢ يختلف عن أبي يسوع المسيح. بالمعنى الذي فيه يطالب بالطاعة العمياء لأوامر شاذة. فإنه العهد القديم يبدو كقوة مضطربة غاشمة. لا يمكن للإنسان إلا الانكسار في مواجهتها<sup>(٥)</sup>.

هذه النظرة لإله العهد القديم ترد كذلك في بعض كتابات رودلف بولتمان. فبالنسبة لهذا العالم الكبير في مجال العهد الجديد. فإن مطالب هذا الإله تدعم عند المرء إحساسه بالعيش تحت تأثير الناموس. والإنجيل هو الذي يحرره من هذا التأثير. فالعهد القديم إذن أصبح يمثل في رأي بولتمان رمزاً يصف العلاقة المتخالفة بين الله والإنسان<sup>(٦)</sup>.

ولا شك أنه. خلال العقود الأخيرة. تحسنت صورة إله العهد القديم كثيرًا في الأوساط المسيحية. وخاصةً في بعض الأوساط البروتستانتية التي تستشعر قريباها من اليهودية. وهنا يمكننا أن نستشعر نوعاً من عودة التوازن. فكل ما يبدو غامضاً وغير مفهوم في نصوص العهد القديم إما يتم حذفه أو ضمه سريعاً في زمرة القراءات الدفاعية أو التوفيقية.

في مواجهة هذا الموقف. وفي سياق العودة من الخط الديني الذي يتميز دومًا بالقراءات السيكلولوجية. بل الخيالية للنصوص الإلهية الكبرى

(5) Das alte Testament und die Predigt des Evangeliums, Tübingen, 1936.

(6) «Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben», dans Glauben und Verstehen I, Tübingen, 1972, 7<sup>e</sup> éd., pp. 313- 336.

للإنسانية. فقد بدا لي دومًا أنه لا مفر من السعي لمواجهة الجوانب المضطربة  
والغامضة والقاسية في شخصية إله العهد القديم.

## رفض اعتبار الظروف التاريخية والثقافية في المناقشات الدائرة حول إله العهد القديم

إن رفض معاصرنا لبعض الإعلانات التي يقدمها العهد القديم عن إلهه  
يبدو لي مرتبطًا في الأساس بقراءة لا مبالية وثابتة للعهد القديم. وهي قراءة  
لا تقيم وزنًا للظروف التاريخية والثقافية لشهادات العهد القديم. إن إله  
العهد القديم له تاريخ. وهو يهتم بالأينم محوه. لو أننا قمنا اليوم بتحرير  
كتاب يضم مختارات من مقالات عن الله لأباء الكنيسة. ولاهوتيي العصور  
الوسطى. ورواد الإصلاح. وبعض ممثلي عصر التنوير. والفلاسفة الملحدون.  
وكبار علماء اللاهوت المعاصرين. فلن تراود أحدًا فكرة القيام بقراءة متزامنة  
على وجه الحصر لهذه الباقية كما لو أنها جميعًا قد تمت كتابتها في نفس  
العصر. بل بالأحرى سوف نحاول أن نتفهم لماذا في هذا العصر أو ذاك وُحِت  
أية ظروف حدث كل كاتب بطريقة أو بأخرى عن الله.

وعلى الأصح. ففي سبيل الوصول إلى رؤية لاهوتية جادة لإله العهد  
القديم. يتطلب الأمر في المقام الأول إدراك تباين الشهادات. فكيف يمكن  
الحديث عن نفس الإله من خلال سجلات متباينة بهذا الشكل؟ الإجابة على  
سؤال من هذا النوع تمر بالضرورة ببحث ذي طبيعة تاريخية وإبرادة التوضع  
في السياق التصوري الفكري للأوساط التي أنتجت مثل هذه الشهادات.  
إن إله العهد القديم منذ الوهلة الأولى لن يظهر في الإطار الخالص للنص  
المقدس القانوني. لذا سوف نبدأ مسيرتنا بالتعرف الموجز على الطرق

المختلفة التي أدرك بها إسرائيل إلهه. أو بالعرض المختصر للمسيرة الحياتية للإله الذي يعترف به الجمع والكنيسة والإسلام كإله إسرائيل. وإله يسوع المسيح. الإله الواحد.

### لمحة خاطفة لتطور الإيمان في العهد القديم

بحسب الصورة التي وصل إلينا عليها. يريد العهد القديم منا أن نقرأه كونه مجموعة من الكتابات اليهودية المقدسة أو كونه القسم الأول من الكتاب المقدس المسيحي. وفي إطار هذه الصورة. يريد أن يشهد للإله الواحد الوحيد الذي خلق العالم ويحفظه ويقوده نحو مصيره النهائي. فالكتاب المقدس العبري يبدو إذن أنه وثيقة ذات صياغة توحيدية بامتياز. وملخص الإيمان اليهودي الوارد في (تث ٦: ٤) «اسمع يا إسرائيل: الرب إلهنا رب واحد» يمكننا بجلاء أن نستوعبه على كونه التعبير الأكثر كثيفاً للتوحيدية. حتى لو أن أصل هذا النص كان له هدف آخر (سنعود إلى تلك النقطة لاحقاً). هذا الاعتراف التوحيدي الذي عليه تتأسس المسيحية والإسلام ليس معطىً جامداً منذ بدايات الأمور. كلا. فقد توصل إسرائيل إلى هذا الاعتراف على مر تاريخ طويل.

وعلى الرغم من صيغته التوحيدية الحاسمة. فإن العديد من المؤشرات داخل العهد القديم توضح لنا أنه على مر قرون عديدة لم يكن يهوه - هذه هي الطريقة التي كان بها ينطق الناس اسم إله إسرائيل. وهو الاسم الذي لم يعد اليهود ينطقونه<sup>(٧)</sup> - هو الإله الوحيد المقبول والمعروف في إسرائيل.

---

(٧) سوف نعود للحديث حول هذا الموضوع. حيث سوف نقوم بكتابة الاسم الإلهي مستخدمين الحروف الأربعة الساكنة التالية: YHWH.

لنأخذ في البداية الرواية الأوليّة لـ «نشيد موسى» في تثنية ٣٢ في هذه الرواية. المشهود لها في الترجمة اليونانية. وفي نسخة عبرانية من مخطوطات قمران<sup>(٨)</sup> نقرأ ما يلي في عدد ٨ حين قسم العليّ (إيل عليون) للآم حين فرق بني آدم نصب تخوّمًا لشعوب حسب عدد أبناء الله إن قسم الرب هو شعبه. يعقوب حبل نصيبه بحسب هذه الترجمة. فإن كبير الآلهة المسمى إيل قسم العالم على عدد أبنائه وحظي يهوه بالتالي على شعب إسرائيل. نحن نتقابل هنا مع مفهوم مجمع الأرباب الذي يضم آلهة الشعوب المختلفة في كنف إيل كبير الآلهة.

### يهوه YHWH الإله القومي في عصر الملكية

مع إقامة الملكية تحت قيادة داود ثم تحت سليمان. تحول يهوه من إله قبلي إلى إله قومي. وبعد انفصال المملكة الشمالية عن الجنوبية في عام ٩٢٦ ق.م سادت عبادته في إسرائيل (مملكة الشمال) وفي يهوذا (مملكة الجنوب). وتم الاحتفاء بعبادة يهوه في المقادس الملكية: أورشليم في الجنوب وبيت إيل ودان والسامرة في الشمال. ولكن ما معنى تضمين عبادة يهوه في الأيديولوجية الملكية؟ حتى نستطيع فهم ظاهرة الأيديولوجية الملكية، ينبغي علينا أولاً

(٨) يوجد موقع قمران بالقرب من البحر الميت. وقد عاش في ذلك الموقع والأول قبل الميلاد يهود أتقياء لم يكونوا على وفاق مع المؤسسة السياسية الدينية في أورشليم. وتعد الاكتشافات التنقيبية التي جرت في هذا الموقع أهم الاكتشافات القرن العشرين. فقد عُثر فيه على عدد ضخم من المخطوطات الكتابية. وكذلك في الكتابات المختصة بالشئون الحياتية لجماعة قمران.

الالتفات إلى أن مارسة قائد أو ملك للسلطان على جماعة أو شعب كان يعتبر أمرًا كليًا وليس جزئيًا؛ فكل حياة الجماعة كانت تتحدد بهذا الحكم. فكان يُنظر للملك إذن على أنه الممثل الإلهي الذي يضمن تواصل العلاقة بين الدائرة الإلهية والدائرة البشرية. هذا التوسط يمكن التعبير عنه بمفاهيم عدة:

أ- كان الملك نفسه يُعتبر إلهًا أو يُنسب لإله ما

ب- كان الملك يحمل لقب «ابن الإله». سواء أكان مولودًا مباشرة من قِبَل أحد الآلهة. أو أن أحد الآلهة قد تبناه عند تنصيبه ملكًا. وكان هذا هو المفهوم السائد في يهوذا وإسرائيل كما يتضح في مزمور ٢ الذي يحتفل الملك بتولي العرش وحيث يقول الله للملك الجديد: «أنت ابني. أنا اليوم ولدتك» (ع ٧).

ج- كذلك كان الملك يُدعى «صورة الله». خاصةً في مصر. وتشير فكرة الصورة إلى العلاقة الوثيقة بين الإله والملك: فلا يمكن الوصول إلى الله إلا من خلال صورته. الملك.

فمن خلال الملك يتحرك الله كضامن الخير: خصوبة الأرض والماشية. وهو القاضي الأعلى الساهر على إقامة التوازن في قلب المجتمع؛ فالمرء ينتظر من جانب الإله القومي أعمال عناية ومعونة. وخاصةً في حالة الحرب. وبشأن هذه النقاط لا يختلف التوفير الرسمي ليهوه في عصر الملكية أبدًا عن التوفير الذي كان يُقدّم للآلهة القومية التابعة لجيران إسرائيل ويهوذا. من الواضح كذلك أن يهوه لم يكن الكائن الإلهي الوحيد الذي تُقدم له عبادة. ويعتبر النقد النبوي في هذا الشأن ناطقًا بوضوح: ففي إرميا ٢٨: ٢٨ نقرأ: «لأنه على عدو موتك صارت ألهمتكم يا يهوذا». وبالمثل تشهد

دلائل القرنين من الرابع حتى السادس قبل الميلاد في إسرائيل ويهوذا على وجود رسومات لآلهة كثيرة. إذن فقد كانت الديانة الرسمية لإسرائيل الملكية ديانة متعددة الآلهة. وإذا نصل إلى هذه النقطة في بحثنا. تفرض بعض الأفكار عن التعددية نفسها. فالتعدد كان يُعتبر لفترة طويلة كشكل فكري ديني يعبر إما عن حالة ذهنية بدائية أو على العكس من ذلك. عن تدهور لاجزاء توحيد في الأصل. في واقع الأمر لم تظهر التعددية في أشكالها المتطورة إلا في حضارات وصلت إلى درجة عالية من التعقيد. سواء في التسلسل السياسي أو في تباين مؤسساتية العمل. فعالم البشر المعقد ينعكس في عالم سماوي تظهر فيه نفس المجالات المتباينة كما في عالم البشر. إذن فإن عالم الآلهة شبيه بعالم الناس ويعمل على تدعيم وجوده وبنيته. وهكذا نجد في العهد القديم الكثير من النصوص. خاصة في المزامير وفي افتتاحية سفر أيوب. حيث يظهر إله إسرائيل في صورة الملك المحاط بحاشيته. كما هو الحال بالنسبة للملك الأرضي. إذ كانت تضيف الشرعية على النظام الاجتماعي القائم. فقد كان للتعددية توجه في منتهى المحافظة. وعلى العكس من ذلك. فإن تدعيم الإيمان التوحيدي يبدو تقريبًا مرتبطًا دائمًا بحركة معارضة. بحركة لا تهاجم فقط الديانة التعددية. بل أيضًا البنى السياسية المرتبطة بها.

### أصول العبادة الحصرية ليهوه

ما الأوساط التي لم تسمح بعبادة أية آلهة أخرى ووافقت على حصرية يهوه في تاريخ الإيمان الكتابي؟ تركز النصوص الكتابية نفسها المعركة للعبادة المنفردة ليهوه بصورة عامة في سياق الصراع ضد الإله بعل. فمن



هو بعل؟ في البداية علينا أن نتذكر أن بعلًا في الأساس، لم يكن اسم علم، لكنه كان لقبًا منتشرًا في الكثير من اللغات السامية ومعناه «سيد» أو «زوج» أو «رب». وينطبق هذا اللقب بالأخص على إله العاصفة والخصب الذي كان يُدعى هدد في سوريا أو ملكارت في صور. إذ نعكف على دراسة العهد القديم نصل إلى اكتشاف مثير: ففي بعض النصوص يوصف يهوه بأوصاف تخص البعل. فهو على سبيل المثال يحمل لقب «راكب الغمام» (مز ٦٨: ٣٤؛ تث ٣٣: ٢٦) وهو اللقب الذي كانت تستخدمه دائمًا النصوص الأوغاريتية لوصف البعل (يوغاريت هي مدينة رأس شمرا القديمة في سوريا. والتي عكست نصوصها المكتوبة على ألواح طينية الديانة الكنعانية في نهاية الألفية الثانية قبل الميلاد). وعلى غرار البعل، يسكن يهوه على الجبال ويعطي المطر والخصوبة والحصاد (مز ١٨: ٨؛ مز ٢٩).

من أين أتى إذن هذا الصراع المحموم ضد البعل في العهد القديم؟ اللحظة الحاسمة تقع بالتأكيد في القرن التاسع في المملكة الشمالية. يبدو أن أخاب الملك في سلالة عمري والذي تزوج من إيزابل الأميرة الصيدونية. قد حاول أن يجعل من الإله الصيدوني ملكارت الإله المسئول عن حماية سلالة عمري (انظر: ١٦: ٣٢؛ ١٠: ١٨ - ٢٧). وكان هذا الإله يحمل لقب «بعل صور». وفي هذا السياق، ينبغي فهم المواجهة بين النبي إيليا والملك أخاب، وأيضًا وبدون شك ثورة ياهو الدموية التي خلعت الأسرة الحاكمة. هذه الأحداث، خاصةً في الأوساط النبوية، أدت إلى حساسية خاصة نحو وجود آلهة أخرى بجانب يهوه يقومون بنفس أدواره ويمكنهم بالتالي الدخول في منافسة معه. وتلك الاختبارات هي التي كان من شأنها أن تقود بعض الدوائر النبوية. التي كانت هامشية في البداية، إلى رفض الفكرة الملكية

عن إله قومي محاط بآلهة أخرى. هذه الحركة الأصولية عن تفرد يهوه وحصرته ربما استمدت أصولها من مفهوم قبلي وشمولي يُحتَمَل أن يعود إلى حقبة ما قبل الملكية لكن لا يمكننا التعمق أكثر من ذلك في هذه المسألة<sup>(٩)</sup>.

في العهد القديم، كان هوشع النبي هو المنظر الأول لهذه الحركة التي أسماها البعض حركة «يهوه وحده». بالنسبة لهوشع كان التهديد الآشوري الذي بدأ في فرض نفسه على المملكة الشمالية يعني اقتراب دينونة الله. كانت هذه الدينونة هي العقاب لما يفعله إسرائيل بتبنيه للممارسات الدينية السائدة في الشرق الأدنى القديم: تعدد الآلهة. وضع تائيل ورموز هذه الآلهة في الهيكل، ممارسات سحرية، إلخ، ومن جهة أخرى استخدم هوشع صورة الزواج لتوضيح اتهاماته. فإسرائيل العروس صارت خائنة ليهوه زوجها (أي بعلاها). وظل لاهوت هوشع محدودًا في الشمال. ولكن في لحظة سقوط السامرة في عام ٧٢٢ أصبحت رسالته واسعة الانتشار. في واقع الممارسات الآشورية، أصبح إله إسرائيل رمزًا تابعًا للإله آشور وهو الإله الوطني لأشور وكان الآشوريون ينقلون تائيل آلهة الشعوب المغلوبة إلى آشور ويضعونها لبعض الوقت في المعابد الآشورية ثم يعيدونها مرة أخرى. وكانوا يرمزون بذلك إلى أن آلهة الشعوب المنكسرة كانت تقدم الولاء للإله الآشوري.

(٩) على المستوى التاريخي، يبدو اليوم أن إسرائيل قد تأسست فيدراليًا من قبائل جبلية أغلبها كنعاني كان من شأنها أن تنمرّد ضد الحكومات الكنعانية التي كانت حتى ذلك الوقت تفرض سيطرة ذات طابع إقطاعي على شعوب الجبل. وإذا سرّت قصة مجموعة العبيد الذين حرّروا من عبودية المصريين بفضل إله واجه السلطة الملكية. فإن هذا الائتلاف طرح جانبًا النظام الهرمي وبالتالي كذلك مفهوم مجمع الآلهة الكنعاني.



كيف تفاعلت مملكة يهوذا مع سقوط السامرة؟ من الظاهر أن العبادة الملكية المتعددة لم تنزعزع في بادئ الأمر بل كان يمكن للجنوب المناداة بأنه الشعب «الحقيقي» ليهوه. وعلى الأرجح أن الجنوب كان سعيدًا باختفاء الإخوة الأعداء وإله السامرة المنافس. ألم يكن ذلك دليلًا على أن «يهوه» الحقيقي موجود في يهوذا؟ وفي عام ٧٠١ ق.م ولأسباب غامضة حتى الآن. تم رفع الحصار الذي ضربه الآشوريون حول أوشليم. تم تفسير ذلك بالتأكيد على كونه عمل عناية نموذجيًا من جانب الإله يهوه.

ومع ذلك، فإن الهيمنة الآشورية الشديدة على سوريا وفلسطين ووضع أشياء وآلهة آشورية في هيكل أورشليم قد مثّل مشكلةً. فكيف يمكن تفسير هذا التصالح بين يهوه وبلاطه من جهة ومثلي مجمع الآلهة الآشوري من جهة أخرى؟

وهكذا ظهرت حركة «يهوه وحده» في الجنوب وذلك في سياق من المقاومة ضد آشور. وحوالي عام ٦٣٠ ق.م ضعفت الإمبراطورية الآشورية بسبب تهديد القوة العظمى المستقبلية: بابل. في هذه المرحلة وصل الملك يوشيا إلى الحكم بمعونة الأرستقراطية الريفية التي كانت تحمل إرثًا كبيرًا من العداوة مع مفهوم ملكية يهوه. وكان يحيط بيوشيا مجموعة من المستشارين الذي دفعوه لإجراء نوع من الإصلاح السياسي والديني. ودون شك كانت هذه المجموعة تمثل الوارثين الروحيين لرسالة النبي هوشع. ويمكننا تسميتهم «التثنويون» إذ كانوا مسئولين عن عملية التحرير الأدبي لسفر التثنية الذي يعظم من شأن عبادة يهوه وحده ويحذر قارئيه من عبادة الآلهة الأخرى. وبحسب ٢ ملوك ٢٣، ٢٢ فإن يوشيا قد استحدث سياسةً مركزةً: فقد أعلن أن هيكل أورشليم هو المكان الوحيد الشرعي للعبادة وتمت إزالة

كل الرموز والتمائيل التي لا تمثل إغياه يهوه وحده. وعلى المستوى السياسي كان الأمر متعلقًا بالإجراءات المناهضة لأشور. وعلى المستوى الديني تعلق الأمر بأولى محاولات الإعلان الرسمي عن عبادة يهوه وحده ورفض كل الآلهة الأخرى. ولكن لم يكن لإصلاح يوشيا تأثير كبير على الفور. فلم يذكر إرميا أو حزقيال أية إشارة له. وقتل يوشيا على يد ملك مصر الذي جاء لنجدة آشور وفي غالب الأمر عادت يهوذا أدراجها إلى الديانة القومية التقليدية خلال العقود الأخيرة التي سبقت تدمير أورشليم على يد البابليين في عام ٥٨٧ ق.م.

### السببي البابلي: لحظة حاسمة في الإيمان بإله إسرائيل

من الصعوبة بمكان تصور الصدمة التي أحدثها خراب أورشليم وسببي جزء كبير من اليهود إلى ما بين النهرين. في واقع الأمر لقد دمرت الأحداث التي جرت ما بين عامي ٥٩٧ و ٥٨٧ ق.م. الأساسات التي قامت عليها عبادة الإله القومي في عصر الملكية:

- فقد خلع الملك من على عرشه وسوف يموت مسيئًا في بابل.
- تم هدم الهيكل الذي كان رمزًا لحضور الله.
- وجدت البلاد نفسها تحت السيطرة البابلية.

منذ ذلك الحين. لم يعد من الممكن التعبير عن هوية الشعب العبراني وإلهه من خلال المؤسسات الثقافية والسياسية التقليدية. كان من اللازم إيجاد طرق أخرى تسمح بالتعبير عن ماهية يهوه. وبالتالي أرادوا الاستمرار في التفكير في إطار الإله القوي. فقد كان لزامًا عليهم الاعتراف بهزيمة يهوه على يد مردوخ. إله الحماية عند البابليين. من جهة أخرى. كان الاحتمال قويًا في أن البعض قد حاولوا اعتناق عبادة مردوخ حيث جذبت مظاهر إكرامه

الكثير من المسيبيين. وللحفاظ على الإيمان بإله إسرائيل، كان يجب إعادة التفكير الجذري في هذا الإيمان. وكرد فعل لهذه الأزمة بدأت صورة يهوه بجوانبها المتعددة في الظهور على السطح.

### الحديث عن الله بحسب الوسط التثنوي

في البداية نقول إن الخطاب النبوي عن الله الذي كان ينبر على متطلباته ودينونته والذي ظل يمثل تحصيلاً حاصلاً ومهمّةً شأناً. قد أصبح أكثر فأكثر طريقاً رسمياً بالنسبة ليهودية تبحث عن هويتها. ولإيجاد تشابه لهذه الظاهرة، يمكننا تخيل ماذا سيكون رد فعل مجتمع يتعرض لكارثة نووية كبرى. سوف يجتهد في البحث عن كل الكتابات المنشورة من قبَل الحركات المناهضة للأنشطة النووية على مدار السنوات التي سبقت الكارثة ويسرع في تقنينها. على نفس المنوال كرّست مجموعة من المفكرين نفسها تماماً لإصدار عمل أدبي يضم بعضاً من الكتابات النبوية. وفي نفس الوقت قامت هذه المجموعة نفسها بكتابة تاريخ إسرائيل الكامل بدءاً من موسى وحتى خراب ملكة يهوذا. ونطلق على هذا العمل «التاريخ التثنوي» حيث إن لاهوت هذا الكتاب متأثر بشكل كبير بسفر التثنية. بالنسبة للتثنويين فإن كارثة السبي قد حلت بسبب أن الشعب لم يكن قادراً على عبادة إله إسرائيل وحده. وهكذا فسقوط أورشليم لا يعبر عن ضعف يهوه. بل إن يهوه نفسه هو الذي أحدث هذا السقوط لعقاب شعبه على عدم طاعته. فمن ناحية. أكد هذا الأمر تفوق يهوه على الآلهة الأشورية. لكنه من ناحية أخرى قدم يهوه بنفس شكل هذه الآلهة: كمحارب كبير يمتلئ بروح الانتقام ضد أعدائه.

## الحديث عن الله بحسب الوسط الكهنوتي

كان من شأن الوسط الكهنوتي أن يقوم بتطوير خطاب آخر عن إله إسرائيل. في شكل حديث أكثر مسالمةً عن نظيره الذي قدمه زملاؤهم الوثنيون. كان المهم قبل أي شيء آخر بالنسبة للكهنة التفكير في وسائل عبادة الله في ظل غياب الهيكل والبنّي التقليدية. وقد حرروا هم أيضًا وثيقةً بدأت بقصة الخلق في تكوين ١. تركز هذه الوثيقة على تأسيس السبت. خلافًا لنظريات نشأة الكون المتداولة التي تنتهي بتدمير المعبد. فالمكان المقدس تحول إذن إلى زمان مقدس. مما يعني أنه يمكن عبادة الله من خلال طقس يتقيد بإيقاع الزمن. حتى مع غياب الهيكل.

فحتى لو أن مؤسسات الملكية قد تداعت. فإن الكتاب من الدائرة الكهنوتية ظلوا على قناعة بأن حضور الله لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال وساطة. وهذه الوساطة يضمنها الكهنوت. وهكذا يوجد في قلب الوثيقة الكهنوتية (خر ٢٥، ٤؛ عد ١-٩) شريعة تهتم، على عكس شريعة التثنية، بالموضوعات التعبديّة مثل الذبائح والأعياد وتأسيس الهيكل.

وهكذا يشترك التيار الكهنوتي بفاعلية في إعادة تعريف هوية الشعب اليهودي وإلهه. فالكتاب الكهنوتيون يطرحون في واقع الأمر مؤسسات جديدة تحل محل تلك التي ارتبطت بعبادة يهوه في عصر الملكية. وهم ينبرون في ذلك على السبت المتضمّن في نظام الخلق ذاته. وعلى الختان الذي فرض في أعقاب العهد مع إبراهيم في تكوين ١٧. وعلى الفصح الذي فرض كممارسة عائلية. وليس ملكية. في لحظة الخروج من مصر. وعلى الشرائع الغذائية في أساسها والتي أعلنت في أعقاب العهد مع نوح بعد الطوفان. وتجدر الإشارة إلى أن جميع تلك المؤسسات تنظم العلاقة بين يهوه وإسرائيل

على مستوى الحركة. بمعنى أنه يتم تطبيقها في داخل البلاد أو خارجها على السواء. في السبي. بل وفي الشتات.

بالنسبة للكُتَّاب الكهنوتيين. فإن إله إسرائيل هو إله كل البشرية. وهو يريد الخير والبركة لكل الناس. ولذلك فالعهد الذي أقيم مع نوح. والذي كانت علامته قوس قزح. كان مناسبًا لكل الشعوب الذين جاءوا من نسل نوح. وشمل العهد مع إبراهيم. الذي كانت علامته الختان. إسماعيل أب القبائل العربية. إلا أن هذا الإله العالمي يحمل ملامح قد تبدو لنا أقل تطميئًا. وهكذا ففي النسخة الكهنوتية لسفر الخروج. فإن هذا الإله هو الذي يقسمي قلب فرعون الذي لم تكن أمامه بالتالي أية فرصة للتوبة. إن يهوه في الوثيقة الكهنوتية إله عالمي دون شك. لكن تحرير إسرائيل في مصر تم تصويره على كونه معركة ضد آلهة مصر (خر ١٢: ١٢).

### الحديث عن الله بحسب سفر إشعيا

كان أول من أكد على التوحيد في شكل نظرية هو النبي إشعيا. وخاصة في النصف الثاني من نبوته. يتم الاعتراف بيهوه هنا على كونه الإله المتفرد. وليست الآلهة الأخرى سوى أوهام: «أنا الأول وأنا الآخر. ولا إله غيري» (إش ٤٤: ٦). وليست آلهة الشعوب الأخرى. حتى المنتصرة منها. سوى أصنام «خرق بالنار» (٤٤: ١٦). ونقرأ في ٤٤: ٩ «الذين يصورون صنمًا كلهم باطل. ومشتهياتهم لا تنفع. وشهدهم هي. لا تبصر ولا تعرف حتى تخزي». هنا يجد التوحيد ازدهاره اللاهوتي في العهد القديم الذي يتم التعبير عنه بحسم وحيوية وذلك في لحظة لم تكن فيها الظروف مناسبة للتوكيد على سيادة يهوه. لكن في لحظة الأزمة تلك (السبي والاستعمار...) كان

للعقيدة التوحيدية أن تفرض نفسها. في القسم الثاني من سفر إشعيا يظهر قورش الملك الفارسي على كونه رسول يهوه ومسيحه (في نصوص إشعيا عن قورش نلاحظ تحوُّلاً في الرعاية الملكية الرسمية لصالح يهوه). إذ فمنذ حقبة السبي بدأ في فرض الإيمان التوحيدي الذي ينادي بالإله الواحد خالق العالم والمسيطر على مقدرات كل البشرية ولكنه مع ذلك له علاقة خاصة مع إسرائيل. شعبه المختار. قد يلحظ المؤرخ أن هذه الثورة في الإيمان بيهوه لم تلق قبولاً فورياً من الجميع. لنذكر فقط المستعمرة اليهودية في فيلة بجنوب مصر. والتي استمرت تعبد في القرن الخامس ق.م ثالوثاً مكوناً من ثلاثة آلهة كان يهوه واحداً منهم.

### التركيبة الكبرى

إن الرؤى المختلفة لله. كما هي بين أيدينا. رأت النور في أعقاب انحلال ملكة يهوذا وحتى فناءها. لكن هنالك أيضاً تجليات أكثر قِدماً وغموضاً لهذه الرؤى توجد في نفس الكتاب المقدس. ما السبب في ذلك؟

إن العهد القديم لا يقدم نفسه على كونه عقيدةً واحدةً متماسكةً أحاديةً عن الله. لكن على العكس من ذلك. نقدم لنا الكتابات المقدسة تركيبةً من الإعلانات المختلفة عن يهوه وشعبه. كانت بداية هذه التركيبة هي ظهور التوراة. الأسفار الخمسة كوثيقة رسمية لليهودية في الحقبة الفارسية\*. فقد تركت السلطات الفارسية في واقع الأمر مساحةً من الحرية للمقاطعات المستعمرة فيما يختص بالأمور الدينية. بل إن تلك السلطات

---

(\*) الكاتب هنا يتحدث من منطلق قناعته بأن أسفار العهد القديم قد كُتبت في حقبة متأخرة من التاريخ اليهودي وهو رأي لا يشاركه فيه بعض من الاتجاهات الكتابية المعتدلة (المترجم).

شجعت الشعوب المختلفة على جميع تقاليدهم الشرعية والدينية للخروج منها بوثيقة رسمية فارسية. وقد أطلق على هذه العملية اسم «الترخيص الإمبراطوري». ويمكن الربط بين الأحداث الواردة في الفصل السابع من سفر عزرا وهذه الممارسة. بحسب هذا النص، وصل عزرا إلى أورشليم بصفته «المسئول عن الشئون الطقسية اليهودية» وأعلن عن شريعة من إله السماء. يمكن أن تكون هذه الوثيقة، بحسب التقليد اليهودي، الأسفار الخمسة. وهكذا يتضح أن الأسفار الخمسة، كشرعة وحيدة لليهودية، كان من شأنها بالتأكيد أن تعكس توجهات المجتمع اللاهوتية المختلفة. ويمكن تطبيق هذا المبدأ كذلك على القسمين الثاني والثالث من العهد القديم.

إن مجال اليهودية الجديد إذن هو الكتاب، لكنه ليس كتابًا مغلقًا، بل هو كتاب يحتفظ بكل تنوع خبرة الشعب العبراني مع إلهه. فهو هو في نفس الوقت الإله المعبود منذ بدايات البشرية (تك ١: ٢٦). والإله الذي أعلن اسمه، فقط منذ عهد موسى (خر ٣). إن يهوه هو في نفس الوقت الإله الذي يتواصل مع العرب والفلسطينيين والمصريين (في سفر التكوين)، كما أنه الإله الذي يحرم على إسرائيل أي تواصل مع الشعوب الأخرى. بل يأمر بإبادتهم (على سبيل المثال في بعض نصوص سفر التثنية) إن يهوه إله رحيم وفي ذات الوقت إله يغضب، إلخ...

كل هذه الإعلانات عن الله تتحاور معًا. وأي من أراد الدخول في هذا المجال من العهد القديم، عليه الاشتراك في هذا الحوار والتعامل. بل وانتقاد الخطابات المختلفة عن إله العهد القديم. وهكذا يشارك في السعي نحو يهوه، الذي هو معًا إله إسرائيل وإله يسوع المسيح.

## اسم إله العهد القديم

يحمل إله إسرائيل اسمًا علميًا مثل باقي آلهة الشرق الأدنى القديم. ويساعد الاسم العلم على تحديد المرء والإشارة إليه وتمييزه عن الآخرين. لكنه يسمح أيضًا بالتواصل. في العصور القديمة كانت فكرة «تسمية» شخص أو شيء ما ترتبط دومًا بسياق الخلق. ولذا تبدأ أسطورة الخلق البابلية المعروفة باسم «إنوما إليش Enuma Elish» هذه الافتتاحية تشير إلى حالة ما قبل الخليفة. في تكوين ١ كان الله يطلق اسمًا على الأشياء عند خلقه إياها. وفي تكوين ٢ اشترك الإنسان في الخلق من خلال تسمية الخلائق. يمكن فهم أمر «التسمية» إذن على كونه فعل قدرة. وفي سبيل جذب مثل هذه المفاهيم القريبة من السحر والتي ترتبط بالاسم (مثال بعض القصص الخيالية حيث ادعاء السيطرة على شيطان إذا عُرف اسمه) لم تكن اليهودية تسمح بنطق اسم الله. وكان التقليد اليوناني يمارس ذلك بالفعل إذ كان يقوم بترجمة كلمة يهوه إلى كوريوس Kurios. أي الرب.

مع ذلك يمكن إعادة تفكيك وبناء كلمة «يهوه» بسهولة. فمن جهة هنالك عدة تدوينات للاسم الإلهي بالحروف اليونانية عند آباء الكنيسة مثل (ثيودوروس وإكليمنديس السكندري). حيث المقطع الأول. «الياء» يظهر في الكثير من الأسماء العلم مثل إرميا. والهاء يفترضه البعض في شرح الاسم في خروج ٣: ١٤ وهو ما يجب علينا التركيز عليه الآن<sup>(١٠)</sup>.

(١٠) لن نخوض هنا في مناقشة ما إذا كان الاسم العلم لإله إسرائيل كان في أصله «ياهو» Yahou بدلًا من يهوه (وهو الرأي الذي يدافع عنه M. Rose في كتابه: Jahwe. Zum Streitung den alttestamentlichen Gottesnamen, Thedao giske Studien ١١٢ Zurich 1978 وبحسب Rose فإن الصيغة الأطول: Yahweh كان لها أن تظهر في عصر إصلاح يوشيا. ولذلك تظهر هذه الصيغة في الكثير من الوثائق غير الكتابية التي يعود تاريخها إلى القرن الثامن قبل الميلاد. ونخص منها مسلة ميشا ونقوش Kuntillet Ajrud.



## \* التفسير الكتابي لاسم "يهوه"

مع أن الاسم يهوه ينتشر في كل العهد القديم إلا أن هناك نصًا واحدًا يحاول شرح مغزاه هو خروج ٣: ١٢ - ١٥. ترد هذه الأعداد في قصة دعوة موسى. وبصورة أكثر تحديدًا في سياق يجيب الرب فيه على اعتراضات موسى. في البداية وعد الرب موسى بمعونته: Eheh. imka - "إني أكون معك" (ع ١٢). فأبدى موسى اعتراضًا ثانيًا وقال إنه لا يعرف بأي اسم سوف يقدم الله للإسرائيليين (ع ١٣). فأجابه الرب في ع ١٤. ليس بإعلان الاسم. بل بعبارة ملفتة: "أهيه الذي أهيه" أي "أنا الذي هو أنا" أو "سأكون من سأكون".

تفترض هذه "الإجابة" بصورة واضحة أن القارئ يعرف اسم يهوه. إذن بالنسبة لكاتب خروج ٣: ١٤ هذا الاسم له علاقة بالفعل الذي يشير إلى الكينونة أو الصيرورة.

لكن كيف يجب علينا فهم هذا التعريف الذاتي لله؟

يؤكد الكثير من المفسرين. وخاصة مارتن بوبر أن الأمر هنا ليس إعلانًا للاسم. بل بالحرى إخفاءً له. فالله يرفض التعريف باسمه: "أنا من أنا ولا شأن لك بذلك".

إذا تم أخذه بطريقة حرفية. فإن هذا التفسير يؤدي إلى معضلة. إذ أن الله في عدد ١٥ يقدم نفسه لموسى على كونه يهوه. إله الآباء.

يجب إذن تأكيد حقيقة أن عبارة أهيه الذي أهيه تشير إلى الجانب الفعال في إله إسرائيل. فالله ليس إلهًا خاملًا (Deus Otiosus) منسحبًا من أمور العالم. لكن يهوه إله يتدخل ويبحث عن علاقة: إنه يريد أن يكون هنا. في علاقة مع الإنسان. في سياق العدد ١٢ يمكن تفسير اسم الله على أنه

وعد. وبما أنه وعد فإنه يخرج من تحت المصادرة الإنسانية. هذه هي حقيقة التفسير الذي يصر على رفض الإعلان.

### مشكلة اشتقاق الاسم

بحسب الرواية الكتابية. فاسم يهوه مشتق من الفعل hauah «يكون». لذلك يعتقد البعض أن كلمة يهوه تعني ببساطة «الذي هو» أو «الذي يُصَيَّر». أي الخالق. وبهذا يكون التفسير لاهوتيًا مرتبطًا بصورة ما بخروج ٣: ١٤. إنه احتمال ضعيف أن يكون هذا هو المعنى الأولي لاسم يهوه. من المحتمل أن المعنى الأساسي لاسم يهوه مبني على أساس الأصل اللغوي h-w-y والذي يعني «ينفخ» (يقصد بها صفير الريح). وبالتالي يمكن ترجمة الاسم يهوه: «الذي ينفخ. الذي يقود الرياح»<sup>(١١)</sup>. زد على ذلك أن مثل هذا الاسم يرتبط بقوة مع صورة إله العاصفة. وقد رأينا في استعراضنا التاريخي أن يهوه كان مرتبطًا بصورة واضحة بهذا الدور. لكننا ندرك أيضًا أن هذا الاشتقاق الأولي قد سقط في اللحظة التي صار فيها الاعتراف بأن يهوه هو الإله الوحيد.

### أصل يهوه

بحسب خروج ٣ لم يكن اسم يهوه معروفًا للشعب قبل الخروج من مصر (انظر كذلك هوشع ١٢ وحزقيال ٢٠). وتشير النسخة الكهنوتية لدعوة موسى إلى ذلك أيضًا. ففي خروج ٣: ٦ يقدم الله نفسه لموسى قائلاً: «وأنا

11 Ainsi déjà J. WELIHAUSEN et réécemment E.A. KNAUF, Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2 Jahrtausends, ADPV, Wiesbaden, 1988.

ظهرت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب بأني الإله القادر على كل شيء. وأما باسمي «يهوه» فلم أعرف عندهم». تعبر هذه النصوص بوضوح عن فكرة أن يهوه لم يكن في الأصل إله إسرائيل. زد على ذلك أن الاسم «إسرائيل»- الذي قد يعني «الله يهزم» أو «الله يملك»- يتكون من الكلمة إيل- وهو أكبر آلهة الكنعانيين. وليس من كلمة يهوه. ويمكننا القول إذن إن إسرائيل كان موجودًا بالفعل قبل أن يعترف بيهوه إلهًا.

يهوه إذن لم يكن دائمًا إله إسرائيل ولكن فقط منذ وجودهم في أرض مصر كما يقول النبي هوشع (هو ١٢: ١٠). هذا اللقاء الأولي. الذي يبقى غامضًا إلى حد كبير بالنسبة للمؤرخ. يعتبر هو الأصل لتاريخ طويل في العهد القديم ويمثل نتيجة أولية. وخلال هذا التاريخ تقدم لنا النصوص الكتابية دائمًا صورة صادمة ليهوه. سوف نحاول الآن الوصول إلى فهم أفضل لهذه النصوص حول يهوه. والتي تطرح أمامنا الكثير من الأسئلة.



# الفصل الأول

## الله هل هو رجل؟

ذهبت فتاة عمرها أربع سنوات إلى راعيها وسأته قائلة: «يا أبي هل الله رجل؟» اندهش الراعي من السؤال وأسرع بإجابتها قائلاً: «بالطبع لا - الله ليس رجلاً». فأجابت الفتاة: «إذن لماذا ندعو الله: يا أبانا؟» - هذه القصة التي قد لا تكون حقيقية<sup>(12)</sup> تصف بدقة مجمل الصعوبة التي تواجه الخطاب اللاهوتي بشأن الله.

كيف يمكن للإنسان أن يتحدث عن إله سايم عنه بما لا يقاس. عن إله لا يمكن الإلمام بكل جوانبه؟ إذا كان الله هو الله فلا يمكن لأي تصنيف بشري أن يتناوله بطريقة دقيقة. لذا فليس من العجب في شيء أن يتبنى عدد من اللاهوتيين والفلاسفة اتجاهًا من لاهوت الصمت يمنع نفسه من الخوض في الكيان الإلهي وصفاته.

إلا أن كلاً من اليهودية والمسيحية تجد أن أساسهما المميز لهما يكمن في الإيمان بإله يتدخل في تاريخ البشر ويتواصل معهم بمعنى أنه إله يتجسد. ولهذا قام كتابة أسفار العهد القديم (تمامًا مثل كتاب أسفار العهد الجديد) بتسجيل التقاليد المختصة بهذا الإله كتابةً بغرض توصيلها للأجيال التالية.

(12) Elle est tirée de E.S. GERSTENBERGER, *Jahwe- ein patriarchalischer Gott?*, Stuttgart et al., 1988, p.7.



# الفصل الأول

## الله هل هو رجل؟

ذهبت فتاة عمرها أربع سنوات إلى راعيها وسأته قائلة: «يا أبي هل الله رجل؟» اندهش الراعي من السؤال وأسرع بإجابتها قائلاً: «بالطبع لا - الله ليس رجلاً». فأجابت الفتاة: «إذن لماذا ندعو الله: يا أبانا؟» - هذه القصة التي قد لا تكون حقيقية<sup>(12)</sup> تصف بدقة مجمل الصعوبة التي تواجه الخطاب اللاهوتي بشأن الله.

كيف يمكن للإنسان أن يتحدث عن إله سامٍ عنه بما لا يقاس. عن إله لا يمكن الإلمام بكل جوانبه؟ إذا كان الله هو الله فلا يمكن لأي تصنيف بشري أن يتناوله بطريقة دقيقة. لذا فليس من العجب في شيء أن يتبنى عدد من اللاهوتيين والفلاسفة اتجاهًا من لاهوت الصمت يمنع نفسه من الخوض في الكيان الإلهي وصفاته.

إلا أن كلاً من اليهودية والمسيحية تجد أن أساسهما المميز لهما يكمن في الإيمان بالله يتدخل في تاريخ البشر ويتواصل معهم بمعنى أنه إله يتجسد. ولهذا قام كتبة أسفار العهد القديم (تمامًا مثل كُتّاب أسفار العهد الجديد) بتسجيل التقاليد المختصة بهذا الإله كتابةً بغرض توصيلها للأجيال التالية.

(12) Elle est tirée de E.S. GERSTENBERGER, *Jahwe- ein patriarchalischer Gott?*, Stuttgart et al., 1988, p.7.

وفي عملهم هذا، لم يجدوا باستطاعتهم سوى استخدام مفاهيم بشرية للحديث عن الله.

فيما يختص بالكتاب المقدس، من المسلم به أن يهوه يُوصَف وكأنه ذكر؛ فكل الأفعال اللغوية التي يستخدمها العهد القديم للحديث عن أعمال يهوه تأتي في صيغة المذكر. وقد أشار واحد من مؤرخي الأدبان إلى أن المنطق وراء تلك الصيغة الذكورية هو أن السيطرة في اليهودية في الحقبة الفارسية واليونانية كانت للكهنة والكتبة الذين كانوا رجالاً كلهم. وهذه الدوائر الفكرية هي التي أوصلت لنا العهد القديم.

ولا احتياج في هذا المقام للإطالة حول حقيقة أنه، في مجال التصوير الشعبي والفني، يُقدم الله في شكل عجوز له حية إلا أنه يمتلئ بالحياة. والحال هكذا. وفي أعقاب ظهور الحركة النسائية، قامت بعض عالِمات اللاهوت بتوجيه نقد شديد لهذا المفهوم الذكوري لله. فبالنسبة لبعضهن، تأتي هذه الصورة من خلال تفسير مغرض للعهد القديم، بينما تُقدر أخريات، على العكس من ذلك، أن كل الكتاب المقدس وإلهه لا يفعلان شيئاً سوى إضفاء الشرعية على السلطة الأبوية ولذلك فقد دعون إلى إعادة الحياة لعبادة الآلهات وإرسال إله العهد القديم إلى السبي.

وأنا لست أهلاً للفصل في هذه المسألة. ولن أكون قادراً للتدخل بصورة مباشرة في هذه المعركة بين الاتجاهات المختلفة للاهوت النسائي، لكن يبدو أنه من الفائدة بـمكان أن تجري مسحاً للأشكال المختلفة التي تبنت من خلالها «ذكورية» يهوه في العهد القديم. يرتبط هذا المسح بالضرورة بمسألة الجوانب الأنثوية في عبادة يهوه. هل كانت هنالك آلهات في إسرائيل قديماً؟ أم أن



الكتاب المقدس يمنع أي تضمين للجانب الأنثوي في الخطاب اللاهوتي؟ سوف نرى أن العهد القديم لا يقدم لنا إجابةً واحدةً أمام هذه الأسئلة. بل سوف يواجهنا على العكس بمفاهيم مختلفة حول «جنس» يهوه. وهي مفاهيم تُشرح من خلال تطور إيمان العهد القديم وكذلك من خلال تعددية المقاربات اللاهوتية فيه.

### الصور الذكورية ليهوه في العهد القديم

من الواضح أن غالبية نصوص العهد القديم التي تتحدث عن الله تقدمه. قصداً أو عفواً. كرجل. لذا تكلم موسى وجهاً لوجه مع يهوه «كما يكلم الرجل صاحبه» (خر ٣٣: ١١). وعندما تستدعي رواية السقوط صورة الله الذي يتمشى في الجنة عند هبوب ربح النهار (تك ٣: ٨) فإن كاتب هذا النص يرى يهوه كرجل أرستقراطي زراعي يشرف على أملاكه. وعلى نفس المنوال. يتوحد الله دائماً مع رسله (ملاكه) الذين هم دائماً من الرجال في العهد القديم. في هذه الحالات غالباً ما نفترض ذكورية يهوه. إلا أن هناك صوراً أخرى تقدم هذه الذكورية باعتبارها نسقاً من المفاهيم.

### يهوه كملك

أكثر من خمسين نصاً في العهد القديم تقدم يهوه كملك. ومن تلك النصوص ما يعود تاريخه في الغالب إلى الحقبة الملكية وتعكس عبادة يهوه كإله قومي (انظر إش ٦: ١؛ امل ٢٢: ١٩). هنا نتخيل يهوه وبلاطه السماوي في صورة الملكوت الأرضي الذي يرسيه الله ويعطيه الشرعية.

يبدأ في مزمو ٩٣ كالتالي:

«الرب قد ملك. لبس الجلال

لبس الرب القدرة. ائتزرها

أيضًا تثبتت المسكونة. لا تتزعزع

كرسيك مثبتة منذ القدم. منذ الأزل أنت»

ولكونه ملكًا. فإن عليه أن يضمن النظام والسلام لأرضه. أي خليقته. لذلك. تصنف المزامير الملكية دائمًا يهوه الملك وهو في صراعه ضد الوحوش المائية التي تمثل قوس الفوضى. يعيد كُتَاب المزامير هنا تناول مفهوم تقليدي شائع في الشرق الأدنى القديم. ووفقًا له يُعَلَن فيه الإله الرئيسي ملكًا بعد إتمامه الانتصار على الوحوش البدائية (مثل البعل في يوغاريت أو مردوك في بابل). تشير هذه المعركة إلى خلق العالم والاعتناء بهذه الخليفة.

مثل هذه الصورة تبدو جليةً في مزمو ٧٤ الذي تتردد فيه أصداء الأسطورة الأوغاريتية عن انتصار البعل على إله البحر وشركائه:

والله ملكي منذ القدم. فاعل الخلاص في وسط الأرض

أنت شققت البحر بقوتك. كسرت رؤوس التنانين على المياه

أنت رضضت رؤوس لويثان. جعلته طعامًا للشعب. لأهل البرية (ع ١٢ -

(١٤

نفس المفهوم يتردد في مزمو ٨٩: ١٠. ١١ حيث يرتبط باختبار داود. مؤسس

ملكة يهوذا (ع ٤). دعونا نلاحظ بطريقة عابرة أن فكرة الله/ الملك الذي

ينتصر على الفوضى توجد كذلك في العهد الجديد: ففي قصة «تهدة

العاصفة» (مر ٤: ٣٥ - ٤١). تجلت ربوبية يسوع من خلال أنه أمر الريح

والبحر (ع ٣٩) كما كان يهوه يفعل في المزامير (٦٥: ٧؛ ٨٩: ٩ إلخ...)

ومنذ ذلك الحين أضحى وصف يهوه كملك في خدمة لاهوت سيادة إله إسرائيل. فيتساءل كاتب مزمور ٨٩: ٦ «من يشبه الرب بين أبناء الله؟» ولكونه ملكًا. فإن الله يحمي بلده وهيكله (انظر مز ٤٨) ويعطي الخير للملكه ولشعبه.

وتستلزم صورة يهوه الملكية بالضرورة صورة الإله الذكر. لكن يأتي في المقام الأول الإعلان عن إله يحمي شعبه وخليقته. (١٣)

### يهوه كـ "زوج" أو "حبيب"

في العديد من الأسفار النبوية وخاصة في أسفار هوشع وإرميا وحزقيال. يُقدّم يهوه كونه زوجًا أو حبيبًا لشعبه. ولذا. ففي رؤى الدينونة تظهر إسرائيل كامرأة خائنة تزني مع آلهة أخرى: نقرأ في هوشع ١: ١٣ «تذهب وراء محبيها وتنساني أنا. يقول الرب». تقارن نصوص أخرى ملكتي إسرائيل. ويهوذا بأختين تخدعان يهوه زوجها الشرعي (هذه الصورة تعلن بوضوح شيوع تعدد الزوجات في إسرائيل قديمًا. وهكذا نقرأ في إرميا ٣: ٦ = ٨ «هل رأيت ما فعلت العاصية إسرائيل؟ انطلقت إلى كل جبل عالٍ وإلى كل شجرة خضراء وزنت هناك. فقلت بعد ما فعلت كل هذه: أرجعي إليّ. فلم ترجع. فرأت أختها الخائنة يهوذا. فرأيت أنه لأجل كل الأسباب إذ زنت العاصية إسرائيل فطلقتها وأعطيتها كتاب طلاقها. لم تخف الخائنة يهوذا أختها.

(١٣) في الحقبة الملكية. كانت «الخليقة» تعني الدولة التي يعيش المرء فيها. كانت الشعوب الأخرى تعتبر في الخارج وتمثل قوى الفوضى التي على الله محاربتها.

بل مضت وزَّنت هي أيضًا» (هذه الفكرة نفسها واردة باستفاضة أكبر في حزقيال ١٦).

الأدوار موزَّعة بوضوح في هذه الرؤى النبوية: يهوه هو الزوج، السيد، الملك (نفس الكلمة في العبرية) لزوجته التي لا تفكر إلا في خداعه، ترى اللاهوتيات من النساء خلف هذه الصورة تخيلات ذكورية بامتياز، لكن هل يجب علينا لهذا السبب رفض تلك الصورة التي تجمع بين يهوه وإسرائيل على أنها صورة جنسية؟

إن الاتهامات النبوية التي استمعنا إليها ترد في النصوص التي تصف أصل العلاقة بين يهوه وشعبه على أنها لقاء بين حبيين، وهي أوصاف قد تحمل ملامح حميمية واضحة.

ففي هوشع ٢: ١٤، ١٥ «لكن هانذا أتملقها وأذهب بها إلى البرية والأطفها»<sup>(١٤)</sup>... وهي تغني هناك كأيام صباها. وكيوم صعودها في أرض مصر». وفي إرميا ٢ توصف رحلة إسرائيل في البرية على كونها شهر العسل بين يهوه وخطيبته: «قد ذكرت لكِ غيرة صباكِ، محبة خطبتكِ، ذهابكِ ورائي في البرية في أرض غير مزروعة».

يمكننا بسهولة أن نرى أن كل هذه النصوص تنبر على علاقة المحبة بين يهوه وإسرائيل، وتبرز بجلاء اشتياق الله لشعبه. يبرز هنا الاستنتاج بأن

الله قد أحب شعبه إلى الدرجة التي شعر فيها حتمًا بالغيرة في كل ما يمكنه أن يلهي شعبه عن هذه المحبة. بل قد يمكننا القول بأن محبة الله لإسرائيل، بل ولكل خليقته، إنما تمثل نقطة مركزية. إن لم تكن النقطة

(١٤) التعبير «الأطفها» هنا لا شك أنه تورية تشير إلى العلاقة الحميمة.

المركزية للرسالة الكتابية.

للتعبير عن هذه الرسالة، تفرض صورة المحبة البشرية الحميمة نفسها على المشاهد في سياق الشرق الأدنى القديم لم يكن لهذه الصورة أن تُستخدم بأسلوب آخر إلا بإعطاء يهوه دور الرجل وإسرائيل دور المرأة. في هذه النصوص، تندرج «الخاصية الذكورية» ليهوه في خطاب عرقي. وهكذا يطرح السؤال حول العبادة الطقسية ليهوه: هل كانت تُقدّم له العبادة على أساس كونه إلهاً ذكراً؟

### يهوه والإلهة عشتار: الشهادات الكتابية والأركيولوجية

كما رأينا قبلاً، كانت العبادة تُقدّم ليهوه خلال حقبة الملكية باعتبارها الإله القومي. وكانت هذه العبادة تمارس في الهياكل الملكية في أورشليم جنوباً، وفي بيت إيل ودان شمالاً. لكن بالتأكيد يجب هنا التفريق بين الديانة الرسمية والديانة الشعبية. وطرح السؤال حول عبادة يهوه «الإقليمية». يشهد العهد القديم نفسه عن وجود ما يسمى بالمرتفعات Bamot خلال الحقبة الملكية، وهي عبارة عن هياكل كانت مُشيّدة على التلال وكانت غالبيتها في الهواء الطلق. وقد ذهب سليمان نفسه إلى واحد من تلك الهياكل في جبعون حيث تلقى رسالة إلهية خلال حلم<sup>(١٥)</sup> (امل ٣).

وتشير الآثار إلى وجود صخور منحوتة في تلك الأماكن العالية قد يصل ارتفاعها إلى أكثر من ثلاثة أمتار. كانت هذه الصخور المسماة السواري

(١٥) كانت مثل تلك الأحلام قديماً تمثل ممارسة شائعة للتواصل مع الإله. فيذهب المرء إلى الهيكل حيث يتم إعداده من قِبَل الكاهن (من خلال الذبائح وغيرها..) من أجل اللقاء مع الإله.

mazzebot بحسب رأي البعض. تشير إلى إله أو أكثر من الذكور. وبجانب هذه الصخور تظهر أعمدة خشبية تسمى سوارى وتمثل الأنثى في الآلهة. والاسم اشيرا ashera هو الشكل العبري لكلمة عشترا Athirat وهي إلهة مشهورة في مجامع الآلهة الكنعانية (وخاصة في بلاد يوغاريت).

وهنا يُطرح السؤال حول ما إذا كانت هذه العبادة المقدمة للسارية في شكل أعمدتها المقدسة. والتي تحارب بشدة في الكتاب المقدس. خاصة في ثانيا الأدب. تندرج مباشرة تحت مسمى العبادة الوثنية. وليس عبادة يهوه.

في واقع الأمر. فيما يختص بهوية إله إسرائيل. اعتاد المفسرون التأكيد على حقيقة أن يهوه إله وحيد. وبالتالي فإن الجانب الجنسي. الحاضر بقوة في الديانات الكنعانية. لا يلعب أدنى دور في ديانة يهوه. إلا أن البعض من مؤرخي الأديان عبروا عن بعض الشكوك بشأن مفهوم الإله القومي بدون جانب أنثوي في المشهد. وهناك بعض الاكتشافات الأركيولوجية التي تدعم هذا الاتجاه:

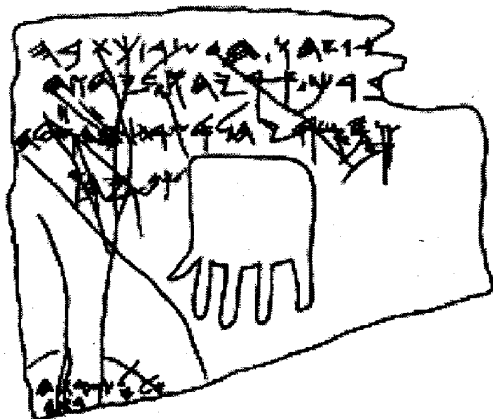


### نقوش خربة القم

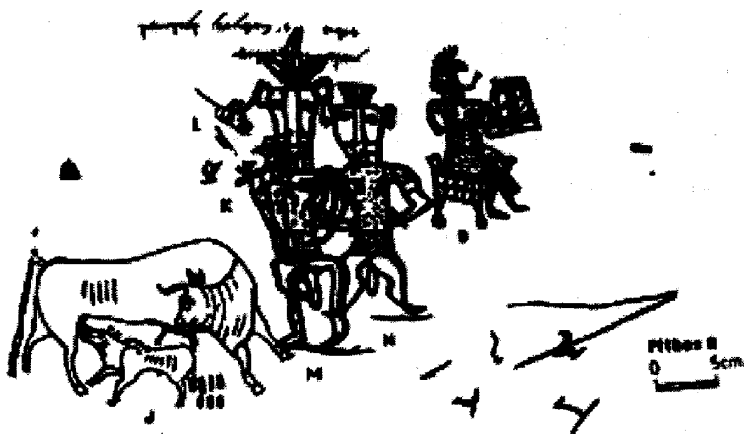
في تلك البقعة الكائنة على بعد ١٤ كم شرق حبرون. تم اكتشاف نقوش قبور يعود تاريخها إلى حوالي ٧٥٠ = ٧٠٠ ق.م. ومن الصعوبة بمكان التوصل إلى ترجمة دقيقة للنقوش. لكن المعنى واضح لا تساوره شكوك. فيمكن ترجمتها كالتالي: «كتب أورياهو الغني يقول: ليكن أورياهو مباركًا من يهوه»<sup>(١١)</sup>. فقد أنقذه من أعدائه بواسطة السارية.

في هذه الكلمات نرى ربطًا بين يهوه والسارية نفس هذا الربط يوجد.

(١١) تعبير شائع في العهد القديم: تك ١٤: ٢٠؛ قض ١٧: ٢؛ اصم ١٥: ١٣ إلخ...



شكل (١) نقوش خربة القم



شكل (٢) نقوش عجرود وتصحباها صور للآلهة

بصورة أكثر وضوحًا. في موقع آخر.

## نقوش جدارية عجرود

يوجد هذا الموقع على بُعد ٥٠ كم جنوب شرق قادش برنيع في صحراء الجف وقد تم التنقيب فيه ما بين عامي ١٩٧٥ و ١٩٧٦. واكتشفت فيه بقايا بناء يعود تاريخه إلى القرن الثاني قبل الميلاد. ويرجح عالم التنقيب Z.Mesheh أنه هيكَل كان يقصده الحجيج. ورأى آخرون فيه بقايا ما يشابه مدرسة. ولكن وجوده في قلب الصحراء يقلل من هذه الاحتمالية. أما الرأي الأقرب إلى المنطق فهو أنه كان محطة ترحيل. أي ما يشبه الفندق. حيث ترك المسافرون بعض الآثار الدالة على ذلك.

وفي واقع الأمر، عُثِر على الكثير من النقوش بالحبر الأحمر على حوائط. وكذلك على جدار أُطلق عليها اسم Pithoic وأشهر هذه النقوش نقرأ فيها ما يلي:

«كلمة فلان ....: يتكلم هكذا إلى يهال (إيل) وإلى يوأش (....):

أبارككم ببركة يهوه السامرة وعشتار التي له».

هنا تظهر السارية رمز عشتار Ashera بوضوح كالإلهة المرتبطة بإله إسرائيل. أضف إلى ذلك أن النقش يصحبه رسم يظهر فيه في الصف الأول شخصيتان في الغالب ذكران) وفي خلفية الصورة امرأة في غالب الأمر تعزف على آلة موسيقية. تفسير هذا الرسم يثير العديد من المشكلات.

اقترح عالم يهودي يدعى M.Gilula أن يكون الشخص الذي على اليسار والذي يحمل ملامح ثور. هو يهوه أما الشخصية التي على اليمين فهي



السارية وقد وضع عليها الرسام ملامح ذكورية.

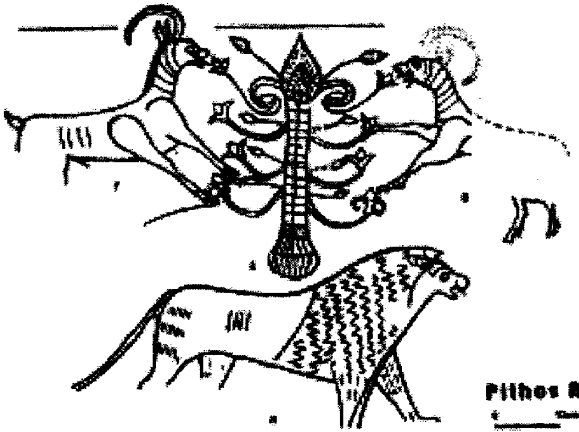
إلا أن هذا التفسير خيالي إلى حد كبير. فالكثير من المفسرين يعتقدون أن الشخصية المزدوجة تمثل الإله المصري أبيس الذي يظهر دائماً في صورة وجهين متماثلين. فما هي إذن الشخصية التي تعزف القيثارة؟ هل هي ببساطة عازف أو عازفة غير معروفة. أم أننا هنا أمام السارية وقد اعتلت عرشها. يطرح هذا الرأي الأخير مشكلة: فجنس الشخصية غير واضح وفي النصوص الأسطورية لا تظهر السارية على كونها إلهة موسيقية. إذن هناك احتمال قوي ألا تكون هناك أية علاقة بين النقوش والرسوم. إلا أنه يمكننا أن نتساءل عما إذا كانت الرسومات الموجودة على الجانب الآخر من الجرة لا تحمل أية إشارات إلى عشتار.

اقترحت Judith Madley أن نرى في الشجرة ذات الخطوط التجريدية رمزاً لعشتار Ashera<sup>(17)</sup>. ذلك يفسر أيضاً وجود الأسد الذي كان يعتبر دائماً حيواناً مفضلاً لدى الإلهة.

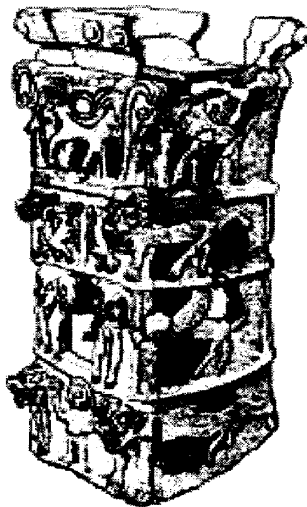
على كل حال، من الواضح أنه في الكلمات المنقوشة، يستحضر المتكلم يهوه والسارية وقد حاول بعض العلماء التقليل من شأن هذه الحقيقة بالقول إن السارية هنا ليست اسم علم لكن تشير إلى شيء طقسي (شجرة مجردة). إلا أن هذا لا يغير من الأمر شيئاً بما أن الإلهة ورمزها لا يمكننا الفصل بينهما.

إشارة أركيولوجية أخرى توجد ارتباطاً بين يهوه والسارية نجدها فيما

(17) Judith M. HADIEY, «Yahweh and his Ashera»: Archeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess», dans W.DIETRICH et M.A. KLOPENSTEN (éds), Ein Gott Allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, Orbis Biblicus et Orientalis 139, Fribourg, Göttingen, 1994, pp. 235- 268.



شكل (٣) رسم على وُجد في كنتليت اجور



شكل (٤) أدوات للعبادة في تعنك

يشبه مبخرة عثر عليها عام ١٩٨٦ في مكان يسمى تعنك Ta anakh في الجزء الجنوبي في وادي يزربيل في الجليل. يصور هذا الأثر الذي يعود تاريخه إلى القرنين العاشر أو التاسع قبل الميلاد أربعة مشاهد. للشهيدان العلويان تظهر فيهما شجرة مجربة وقرص شمسي يصحبه حصان دون شك (انظر ٢ مل ٢٣: ١١). وفي غالب الأمر نرى هنا رموزًا تشير إلى السارية ويهوه. في هذه الحالة قد يشير للشهيدان السفليان في هذا الأثر إلى تلك الرموز. وبحسب J. Hadley المتخصصة في هذه المسألة فإن الوجه الألهي الأثوثي الظاهر في الأسفل يخص السارية بصورة واضحة. وتستنتج من ذلك أن الفتحة التي يحرسها الأسدان قد تكون وسيلة للإشارة إلى حضور يهوه ليس بصورته. ولكن من خلال الدخان الذي يخرج من تلك الفتحة والتي تذكرنا بالضرورة بالتجليات الإلهية كما تظهر في تاريخ الشعب في سيناء (على سبيل المثال خروج ١٩).

### الشهادات الكتابية

يجب إذن استنتاج أنه خلال حقبة الملكية، من المحتمل أن العبادة كانت تُقدّم ليهوه وعشتار Ashera. فهل يجب علينا حصر هذه الظاهرة في نطاق الديانة الشعبية. خاصةً إذا عرفنا أن تلك النقوش التي تم العثور عليها لم يكن لها الصبغة الرسمية؟ رغم ذلك لا يمكن استبعاد أن الجمع بين عبادة يهوه والسارية (التي ترمز إلى عشتار) كانت جزءًا من اللاهوت التعبدية لـ «الهياكل الرسمية» في حقبة الملكية. ويجد هذا الرأي دعمًا له في بعض النصوص الكتابية: ففي ٢ ملوك ١٨: ٤ نقرأ أن الملك حزقيا أزال «نحشتان»

من الهيكل. مما يستلزم بالضرورة وجود تلك السارية في الهيكل. كذلك. حسب ٢ ملوك ٢١: ٣-٧ نصب منشئ سارية في الهيكل ثم أزيلت من جديد إبان إصلاح يوشيا (٢مل ٢٣: ٤، ٦، ٧). إذن هنالك احتمال قائم أنه وجدت في عصر الملكية رموز ارتبطت بعبادة السارية جنباً إلى جنب مع يهوه في كبرى الهياكل القومية وفي اللحظة التي تم فيها تدمير تلك الهياكل أصبح الجمع بين يهوه وآلهة أخرى فكرة غير مقبولة.

إلا أنه يجب ملاحظة أن عبادة إلهة تدعى «ملكة السماوات» كانت منتشرة جداً في وقت السبي والواضح أنها كانت عبادةً تلعب فيها المرأة الدور المركزي.

وقد وصل إلينا نصّان من خلال المحرر في التثنويين إلى سفر إرميا ينتقدان بقسوة تلك العبادة: ففي إصحاح ٤٤ هناك خطاب يوجهه النبي للذين لجأوا إلى مصر. يشرح النبي لهم أن الكارثة قد حلت بهم لأن شعب إسرائيل قد دأب على عبادة آلهة أخرى. وقد رفض المرسل إليهم بشدة ذلك التفسير لسقوط أورشليم:

«بل سنعمل كل امر خرج من فمنا فنبحر للكة السماوات ونسكب لها سكائب كما فعلنا نحن وآباؤنا وملوكنا ورؤساؤنا في أرض يهوذا وفي شوارع أورشليم فشبعنا خبزاً وكنا بخير ولم نر شرّاً» (إر ٤٤: ١٧).

بحسب هذه الحجة فإن منع عبادة الإلهة (وقت إصلاح يوشيا؟) هو الذي كان من شأنه أن يجلب كل الكوارث.

يجب أن نخلص من ذلك إلى أن القضاء على عبادة ملكة السماوات

التي كانت دون شك السارية<sup>(١٨)</sup> كان أمرًا لا يزال يُناقش بقوة داخل الدوائر اليهودية في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. وبالنسبة للتاريخ الأكثر خصوصيةً يمكننا أن نلاحظ أن نفس ذلك الإكرام قد استمر في بعض ثنايا المسيحية، ربما أن مريم سوف يطلق عليها «ملكة السماء».

استمرت الجماعة اليهودية الساكنة في فيلة، والتي ذكرناها سابقًا في ربط يهوه بآلهة أخرى. كان الخلف يتم باسم: «ياهو الإله والهيكل وخليلة ياهو». وقد كان ياهو بالتأكيد الإله الرئيسي وكان معبد المستعمرة هو هيكله لكنه ارتبط بالآلهة الأنثى أنات.

ماذا جرى إذن في اللحظة التي أصبح فيها التوحيد هو العامل المكون للهوية اليهودية بشكل نهائي وكذلك، إذا جاز لنا القول، للهوية الإلهية؟ ما مصير العنصر الأنثوي في ظل الحديث عن إله واحد متفرد؟ للهولة الأولى يتكون لدينا الانطباع بأن الله أصبح أبويًا بشكل نهائي حيث إنه منذ تلك اللحظة اكتسب الحديث عن يهوه كأب أهمية خاصة.

## الله كأب

إن إطلاقنا لفظة «الأب» على الله لا يمكن اعتبارها خصوصية كتابية. ففي النصوص الأوغاريتية حظي الإله «إيل» بلقب «أبو البشرية». نجد في العهد القديم بعض أسماء الأشخاص التي تحمل المقطع الذي يعني أب في اللغات السامية. على سبيل المثال أبيا أو يوأب (يهوه أب). إبراهيم «الأب».

(18) K.Koch, «Aschera als immelskönigin in Jerusalem», Ugarit Forschungen 20, 1988, pp. 97- 120.

أي الألوهية وتشير أقدم النصوص التي تتحدث عن يهوه كآب - وقد يصل عددها إلى خمسة عشر نصًّا أو ما يزيد - إلى أن تاريخها جميعًا يعود إلى حقبة السبي أو حتى ما بعدالسبي. هنا تمثل الإشارة إلى الله كآب أمرًا ذا شأن لكل الشعب الذي كان ينظر إليه بالتالي كإله. للملاحظة الأولى التي تطرح نفسها هي كالتالي: نحن نرى في هذا الاستخدام لكلمة «آب» كإشارة لله نوعًا من مقرطة (من ديمقراطية) الفكر للملك: فلم يعد للملك وحده ابن الله. بل كانت الجماعة التي وجدت نفسها هكذا في هذه العلاقة القريبة من الله. هذه النقلة النوعية في استخدام مصطلح «الآب» حدثت بسبب موقف السبي بل أيضًا ما بعد السبي: فقد اختفت المؤسسة الملكية وكان الكيان الوحيد الفعال آنذاك هو كيان العائلة. وكان رأس العائلة هو الآب بلا منازع.

لذا فإن تسمية الله بالآب تشير إلى الاعتراف بسلطانه. وفي نفس الوقت تعبر هذه التسمية عن فكرة الاتكال (مثلًا في إشعياء ٨: ١٤ «والآن يارب أنت أبونا نحن الطين وأنت جابلنا. وكلنا عمل يديك») ولكن أيضًا فكرة الوضع المتميز للإنسان المؤمن: إذ لم تعد هناك حاجة لأية وساطة ملكية لكي يصل إلى ذلك القرب من الله (تث ١: ١٤ «أنتم أولاد للرب إلهكم»).

لكن للمناداة بالله كآب يمكن أن تكون لها كذلك مقاصد جليلة كما هو الحال في إشعياء ٦٣: ٧ - ٦٤: ١٢. الأمر هنا عبارة عن مرثاة حزينة تعود في أصولها إلى عادة حقبة السبي. في ثنايا هذه المرثاة يظهر الاعتراف التالي: «فإنك أنت أبونا».

وإن لم يعرفنا إبراهيم

ولن لم يدرنا إسرائيل

أنت يارب أبونا

ولينا منذ الأبد اسمك (إش ٦٢ : ١١)

نستنتج من هذا النص وجود رفض بات لإعطاء لقب أب لإبراهيم ويعقوب (إسرائيل) . فتسمية يهوه بالأب يسير في توازٍ مع جنب الوقوع في المبالغة في تقدير الآباء. وتكمن أسباب هذا التجنب دون شك في الجدلية ضد عبادة الأسلاف بل وممارسة استحضر الأرواح التي كانت تمارس بصورة مستمرة في فترة ما بعد السبي كما هو واضح مثلاً في إشعياء ٤٠ : ٢ . وبصورة أعم. فإتينا هنا أمام كاتب معارض للميول العنصرية لدى شعب إسرائيل الذي قد يظن أن ارتباطه التناسلي بالآباء يضمن له بصورة تلقائية علاقة متميزة مع الله. وهكذا أصبح يهوه وحده أباً لإسرائيل (إش ٦٤ : ٨) وكذلك للعالم كله. تواكب مع هذا التطور في الإيمان الوحيد الذي يعترف بالإله الوحيد كلب ربية في هوية النسب لشعب الله. وهي ربية نقابلها فيما بعد في العهد الجديد. وهكذا حذر يوحنا للعمدان سامعيه قائلاً: «ولا تفنكروا أن تقولوا في أنفسكم: لنا إبراهيم أباً. لأنني أقول لكم: إن الله قادر أن يقيم من هذه الحجارة أولاداً لإبراهيم» (مت ٢ : ٩) . وهكذا أعادت المسيحية تناول رسالة التوحيد الموجودة في العهد القديم وخاصةً عند إشعياء. من خلال تأكيدها على أن إله الكون هو الذي يمكننا أن ندعوه أباً.

بالنسبة لكُتَّاب تلك النصوص في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد فإن لقب الأب بالنسبة لله كان أمراً مسلماً به. ولكن هل كانت تلك هي طريقة التعبير الوحيدة المتاحة لهم للحديث عن الله؟ يمكننا صياغة

السؤال بصورة أخرى فنقول: هل كان كتبة الحقة الفارسية يعتقدون بالفعل أن الله الواحد خالق الكون كله كان إلهاً «ذكوراً» بصورة حصرية؟ لم يكن الأمر هكذا.

### \* «ذكرًا وأنثى خلقهم» شهادة التيار الكهنوتي

يُعتبر خلق الإنسان (تك ١: ٢٦-٢٨) هو نقطة الذروة في قصة الخلق في سفر التكوين والتي شارك في صياغتها كُتّاب من الوسط الكهنوتي: «وقال الله: نعمل الإنسان... ذكرًا وأنثى خلقهم» (تك ١: ٢٦، ٢٧).

إن التوكيد الذي بحسبه خُلق الإنسان على صورة الله لم يتوقف عن شغل أذهان المفسرين واللاهوتيين. وطرحت العديد من الاقتراحات حول المجالات التي يشبه فيه الإنسان خالقه (الذكاء، الروحانية، اللغة، إلخ...) إلا أن النص لا يتحدث عن جانب من جوانب الإنسان. بل عن الإنسان ككل. وتساعد دراسات مقارنة الأديان على الوصول إلى فهم لهذا التوكيد: ففي النصوص المصرية على وجه الخصوص يُشار إلى فرعون الملك على كونه صورة الله على الأرض وبهذا الوضع يكون الملك هو الوسيط المفروض بين العالم والله. وعندما يقول سفر التكوين إن كل البشر هم صورة الله، فإننا

\* يتبنى الكاتب نظرية المصادر وهي نظرية نادى بها العالم الألماني جوليوس فلهاوزن والتي مفادها أن الكتب الستة الأولى من العهد القديم (أسفار موسى وسفر يشوع) قد اشترك في كتابتها أكثر من كاتب ينتمون إلى مدارس لاهوتية مختلفة وقد استمدوا ما كتبوه من روايات من أربعة مصادر رئيسية هي: اليهودي (نسبة إلى يهوه) والإلهيمي (نسبة إلى إلهيم) والتثنوي (نسبة إلى التثنية) والكهنوتي. (المترجم)



نجد نفس ظاهرة الديمقراطية لتقليد ملكي نستدعيه في مقابل تسمية الله بلقب «الأب». فمن الآن فصاعدًا أضحي كل إنسان مثلاً له على الأرض. بمعنى أنه مسئول عن الخليفة التي عليه حمايتها وتنميتها، وعلى الإنسان. ذكرًا وأنثى. نتحتم هذه المهمة: «ذكرًا وأنثى خلقهم». هنا نلغي تأكيداً قوياً وجوهرياً على التكاملية والمساواة بين الرجل والمرأة. وهنا يتضح بجلاء معنى أن يكون الكائن البشري صورة لله. بحسب هذا النص، لا يمكن للرجل بمفرده الادعاء بأنه يمثل صورة الله. فلن نجد التعبير الصادق عن بعض المظاهر. إن إله العهد القديم ليس الأب ذا الذقن الكبير والذي دائماً ما تخيلناه وصورناه بهذا الشكل. بحسب تكوين ١ يحمل الله في ذاته صورة الرجل والأنثى معاً. لذا يمكننا الاستمرار في دراستنا بأن نطرح سؤالاً عما إذا كانت هنالك نصوص تقدم لنا الله بلامح أنثوية.

### هل يمتلك الله ملامح أنثوية؟

إذا كان الله يظهر دائماً كمحارب عنيف. فهو بالمثل رحيم وبطيء الغضب (انظر مثلاً خر ٣٤: ١). لكن هل يجب القول بأن الرحمة ملمح أنثوي بالضرورة وأن العنف ملمح ذكوري لا محالة؟ إن ذلك سيكون تكرساً لبعض الأفكار التي تقسم الأدوار بين الرجل والمرأة. إلا أننا نلاحظ أن الكلمة العبرية التي تشير إلى الرحمة هي *rakhamin* وهي كلمة تأتي من الأصل اللغوي *r-kh-m* والتي تعني رحم الأم. وقد دعا هذا الأمر A.chouraqui. في ترجمته للعهد القديم. إلى وضع كلمة «أمومي» بدلاً من الصفة «رحيم» إلا أن هذه الآراء الاشتقاقية ليست قاطعة تماماً؛ بحيث تمنع أن تكون الرحمة

الإلهية صفة يمتلكها «الله الأب» كما هو الحال في مزمو ١٠٣: ١٣: «كما يترأف الأب على البنين يترأف الرب على خَلْقِهِ». ففي واقع الأمر. كما يقول J. Briend: «إن أصل الكلمة لا يكفي لتحديد استخدامها. سواءً أثنوياً أو ذكورياً»<sup>(١٩)</sup>.

إن علينا بالأحرى أن نركز على نصوص أكثر وضوحاً تقدم للحقل الدلالي الأمومي عند الحديث عن الله. وفي واقع الأمر هذه النصوص متوفرة. لنعد أولاً إلى «أغنية موسى» (تث ٣٢). في هذا النص. الذي هو في حقيقة الأمر مزمو. يظهر الله في عدد ١ كلب: «أليس هو أبك ومقتنيك؟» لكن في عدد ١٨ نجد الاتهام التالي: «نسيت الله الذي أبدأك». الفعل Hotel يرتبط بوجهٍ خاص بفكرة الأمومة وله قيمة أثنوية بصورة واضحة: حيث إن معناه الحقيقي هو: الولادة من خلال الأم (انظر مز ٢٩: ٩؛ إش ٥١: ٢). وفي نفس الوقت يأتي الفعل هنا في صيغة الذكر. والأمر هنا يتعلق بالفكرة التي انتشرت في الشرق الأدنى القديم بأن الإله يمكنه خرق قوانين التناسل البشري: ففي بعض الصلوات كان الدعاء يوجّه إلى الآلهة المصرية آمون وآتون وأوزيريس على كونهم أب وأم معاً. بالنسبة لثنية ٣٢ يعني ذلك أن الله غير محدود بالذكورية وينفص للعنى يصف مزمو ٩٠: ٢ خلق الله للأرض على كونه ولادةً.

يجدر بنا كذلك ذكر النص المدهش في الإصحاح الحادي عشر في سفر العدد. فنحن نقرأ فيه شكوى يرفعها موسى يعاتب فيها الله على أنه

(19) J. BRIEND, Dieu dans L'Écriture, Lectio Divina 150, Paris, 1992, p. 74; cf. également pour la suite.

الله هل هو رجل؟

ألقى عليه مسئولية الشعب كله: «ألعلني حبلت بجميع هذا الشعب؟ أو لعلني ولدته حتى تقول لي أحمله في حضنك كما يحمل المربي الرضيع...» (١٢ع).

إن الصورة التي يستخدمها موسى في الاعتراض على التكليف الإلهي تنبع بوضوح من الحقل الدلالي المختص بالأمومة: الحبل بطفل صغير وولادته وحمله في الحضانة (الكلمة العبرية تشير إلى رضاعة الطفل من ثدي أمه). وهكذا ففي خلال المقارنات المستخدمة في هذا العدد، يبدو الله جليًا كام لإسرائيل.

وتكثر صور الله الأمومية في النصف الثاني من سفر إشعياء: ففي إشعياء ٤٩: ١٥ يرد على مخاوف شعبه لئلا ينساهم بالكلمات التالية: «هل تنسى المرأة رضيعها فلا ترحم ابن بطنها؟ حتى هؤلاء ينسين وأنا لا أنساك».

إذن فإن توجُّه يهوه نحو صهيون، والتي تمثل هنا مجموعة غير المسبيين الذين يشعرون بالبعد عن الله، يقارن بحبة أم لأطفالها. وهنا تبدو الإشارة الأمومية واضحةً بجلاء.



شكل (٥) صورة الإلهة المصرية (ماعت)

ويمضي الإعلان في إشعياء ٤٦: ٣ «اسمعوا لي يا بيت يعقوب وكل بقية بيت إسرائيل المحملين عليّ من البطن (المتكلم ضمناً هو الله. انظر العدد ٤ حيث نقابل نفس الفعل). المحمولين من الرحم». بسحب هذا العدد. يهتم الله بإسرائيل كما الأم بأطفالها. يبدو الله هنا بوضوح كأم ولدت طفلها يعقوب/إسرائيل.

وتوجد صورة الولادة كذلك في إشعياء ٤٢: ١٤ حيث نقرأ أن السبب وراء تعرض الشعب للمسبي هو عدم حرك الله. لكن هذه الفترة انتهت وسوف يعمل الله لصالح شعبه. توصف بداية هذا التدخل في ٤٢ اب بالطريقة التالية: «كالوالدة أصبح. أنفخ وأنخر معاً». فتحرير الشعب المسبي يأتي إذن في صورة ولادة جديدة. مما يعتبر متسقاً تماماً مع لاهوت إشعياء الثاني الذي يصف العودة من السبي وإعادة إحياء إسرائيل كخروج جديد وخليقة جديدة والمقارنة هنا جريئة جداً: فيهوه يشبه الأم التي تعاني آلام المخاض. بينما في العدد السابق يصور نفس يهوه كـ «رجل حروب... يهتف ويصرخ ويقوى على أعدائه».

نحن هنا إذن أمام نص مدهش ينتقل من صورة الإله الكلي القدرة المحارب إلى صورة الإله الأمومي الذي يعاني. أو يمكننا القول: «يتألم» لأجل شعبه. فإذا كانت صور الأمومة تتوفر في النصف الثاني في سفر إشعياء. فهذا الأمر ليس محض صدفة<sup>(٢٠)</sup>. فكما رأينا قبلاً. في هذا السفر يصل التوكيد على الإله الواحد خالق العالم وفادي إسرائيل إلى ذروته. وإذا لم يكن هناك إله سوى الله. كما يقول السفر. فإن هذا الإله أب وأم في آن واحد معاً لكن

(٢٠) انظر كذلك ٤٤: ٢ - ٤٥: ١٠، ٦٦: ١٣ إلخ.....

يبقى أنه. حتى لو أن الإشعارات الانثوية كانت واضحة. فإن الله لم يُدعَ مطلقًا «أم» سواء في العهد القديم أو في العهد الجديد. يعود سبب ذلك دون شك إلى السياق الاجتماعي - الثقافي الذي خرجت النصوص الكتابية فيه إلى النور. وكذلك إلى الخوف من أن يؤدي إطلاق لقب الأم إلى معاودة ظهور عبادة الآلهة الأخرى والتي حاربها كُتّاب النصوص الكتابية. اليوم تغير الموقف بالتأكيد ويجب إعادة النظرة اللاهوتية في الطريقة المناسبة للحديث عن الله. فللحديث عن الله ليس أمامنا سوى اللغة البشرية. وصورة الله التي فينا تتميز في أن واحد بخبرتنا الشخصية و«اشتراكيتنا الدينية». ويمكن لهذه الصورة أن تتغير إذا كنا أغلقنا عليها في الإطار الذكوري أو الأنثوي. فالخطر واحد بالنسبة للتفسير الذكوري التقليدي أو التفسير الأنثوي المعاصر: علينا أن نحذر من أن نحد الله داخل مفاهيمنا البشرية.

يذكرنا هوشع ٩: ١١ بذلك فيقول: «لأنني الله لا إنسان» ولأجل ذلك خذِر الوصايا العشر المؤمن بالقول: «لا تصنع لك صورة...»

كل الحديث حول الله يتركز إذن في هذه النقطة المتوترة ضرورة الحديث عن الله من خلال الصور والتشبيهات مع الإدراك بأن كل الصور قاصرة عن التعبير عن إله ليس له مثل (إش ٤٦: ٥).

# الفصل الثاني

## هل الله قاس؟

طرح الفيلسوف الكبير إيمانويل كانط على نفسه ذلك السؤال الذي لا يزال مطروحًا حتى اليوم<sup>(21)</sup>: «كيف يمكن للإنسان أن يتيقن من أن الله هو الذي يكلمه من خلال نصوص الكتاب المقدس؟» وكان كانط يعتقد أنه لا توجد إجابة شافية لهذا السؤال. على العكس من ذلك، فقد كان يستنتج أنه. في بعض الحالات. يمكن أن يعرف الإنسان أن من يتحدث إليه ليس هو الله. وبحسب رأي الفيلسوف. يحدث هذا الأمر عندما يتعارض سلوك أو أمر إلهي مع القانون الأخلاقي العالمي. كما هو الحال مثلاً في تكوين ٢٢ حيث يأمر الرب إبراهيم بالتضحية بابنه وبحسب كانط. فقد كان الأولى بإبراهيم أن يجيب على هذا الطلب بالأسلوب الآتي:

«إني لأعلى يقين بأنه لا يجب عليّ قتل ابني. وما لست على يقين به هو أن تكون. أنت من يكلمني في هذه اللحظة. إلهًا بالحقيقة».

(21) Dans «Der Streit der Fakultäten», cité d'après T.VEIJOLA, «Das Opfer des Abraham- Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85, 1988, pp. 129- 164.



مثل هذه الكلمات تتطابق تمامًا مع روح عصر التنوير في مواجهة بعض نصوص العهد القديم التي تضعنا في مواجهة إله غير مفهوم. لماذا إذن يبدو العهد القديم وكأنه يقدم لنا إلهًا قاسيًا؟ فالكثير من النصوص تؤكد صورة الإله المعادي للإنسان؛ فمجموعة رؤى الأنبياء عاموس وهوشع وميخا على سبيل المثال تحوي إعلانات عن الدينونة من القسوة حتى أنها تشبه إعلان حرب من الله ضد شعبه. عاموس ٢: ١٣ «هأنذا أضغط ما تحتكم كما تضغط العملة المألنة حزمًا». إرميا ٥: ١٤: «لذلك هكذا قال الرب إله الجنود: من أجل أنكم تتكلمون بهذه الكلمة. هأنذا جاعل كلامي في فمك نارًا؛ وهذا الشعب حطبًا. فتاكلهم». بيد أن هذه النصوص المتناهية الشدة تنضوي تحت [التفسير النبوي للتاريخ]. فليس هنالك ما يؤكد هنا أن الله قد تحول إلى عدو. لكن الدينونة المعلنة تأتي بسبب المظالم الاجتماعية والزيغان الديني الذي يتهم به يهوه شعبه من خلال أنبيائه ومؤرخيه.

إلا أن هنالك بعض الحالات التي يبدي فيها إله العهد القديم شدة. إن لم يكن عنفًا. دوماً ذنب واضح للإنسان. مثل تلك النصوص هي التي أثارت اعتراضات كانط وتظل غير مقبولة لدى عدد لا بأس به من معاصرينا. كيف يمكن لله أن يصل في قسوته إلى حد تعريض خلائقه للتجربة؟ فالإله الذي يصر على تقديم، أو يقبل ذبائح بشرية من الأطفال ألا يكون بذلك إلهًا قاسيًا ودمويًا؟! ليس إلهًا خالقًا وفادياً؟ وكيف يتأتى أن تكون خطة إله العهد القديم أن يقتل الذين يؤمنون بأنهم يعيشون في ظل حمايته؟!

إذا ما ابتغيينا محاولة الإجابة على مثل هذه الأسئلة، فإننا مقبلون على الأقل على مخاطرتين: الأولى هي التبني المسبق لوضع المدافع الذي يقلل من



هل الله قاس؟

شأن هذه النصوص. والثانية هي الضياع في غمرة الملاحظات العامة التي لا تأخذ على محمل الجد ما تريد هذه النصوص قوله.

اقترح عليكم إذن أن تنطلق دراستنا من واقع أربعة نصوص. في البداية قصتان تتعاملان مع ذبائح بشرية من الأطفال يأمر بها الله أو يسمح بها. والحديث هنا عن نص سفر التكوين» الذي ذكرناه قبلاً ونص قضاة ١١. وهي ذبيحة ابنة يفتاح. بعد ذلك نوجه اهتمامنا لنصين آخرين يبدوان أنهما يذهبان إلى أبعد من ذلك حيث نرى الله وكأنه يسعى إلى القضاء على الرجال الذين كانوا موضوعاً لوعوده: يعقوب في تكوين ٣٢ وموسى في خروج ٤.

### الله والذبائح البشرية (تك ٢٢: قض ١١)

في العديد من الديانات القديمة كان يتم تقديم الذبائح البشرية، وخاصةً من الأطفال. في أوقات الأزمة عندما لا يجد المجتمع أمامه سبيلاً سوى ذلك للحصول على الدعم الإلهي لصالحه. وقد احتفظ العهد القديم ببعض اللوحات لتلك الممارسات؛ ففي ٢ ملوك ٣: ٢٦، ٢٧: «فلما رأى ملك موآب أن الحرب قد اشتدت عليه أخذ معه سبع مئة رجل مستلي السيوف لكي يشقوا إلى ملك أدوم. فلم يقدروا. فأخذ ابنه البكر الذي كان ملك عوضاً عنه. وأصعده محرقةً على السور. فكان غيظ عظيم على إسرائيل فأنصرفوا عنه ورجعوا إلى أرضهم». لا شك أن الكتاب الذين نقلوا إلينا هذا النص قد أصيبوا بصدمة بسبب محتواه. ولعل ذلك هو السبب في أنه يبدو مقتضباً. إلا أن ما نتحدث فيه هذه النصوص واضح للغاية: فملك

موآب الذي دخل في حرب مع إسرائيل لم يجد بدءاً من تقديم ابنه لكموش إله الموآبيين. وبحسب الظاهر فقد كان من شأن هذه الذبيحة أن تثير حنق كموش ضد الإسرائيليين الذين كان عليهم أن يتركوا مواقعهم. ويدين النص مثل تلك الممارسة حيث ينبئنا بأن الإسرائيليين قد استاءوا بشدة من تصرف ملك موآب حتى أنهم أسرعوا بأنفسهم بمغادرة أراضيه. لقد كانت الشريعة حرم بشدة تقديم الذبائح البشرية تث ١٨ : ١٠ - ١٢ «لا يوجد فيك من يجيز ابنه أو ابنته في النار... لأن كل من يفعل ذلك مكروه عند الرب».

لذا، فعندما يطلب الرب من إبراهيم أن يقدم ابنه له ذبيحة، أو عندما يقبل أن يضحي بفتاح بابنته، أفلا يكون بذلك متناقضاً مع نفسه؟

## الامتحان في تكوين ٢٢ : ١ - ١٩

النص الذي يطلق عليه التقليد اليهودي اسم L'Aqédah، أي «الرابط» لا شك أنه الأشهر في كل قصة إبراهيم (تك ١٢ - ٢٥). وقد كثرت فيه تفسيرات اللاهوتيين اليهود والمسيحيين. وألهم الكثير من اللوحات الفنية (مثل رامبرانت وشالجال ودالي). كما أنه أثار الكثير من الملاحظات الساخرة والمتصلفة، كما فعل وودي آلان على سبيل المثال<sup>(٢٢)</sup>.

في عام ١٩٩٤ عرض التلفزيون الفرنسي فيلماً تليفزيونياً عن إبراهيم، وقد أحدث الفيلم موجةً في ردود الأفعال العنيفة ظهرت في بريد القراء في جريدة Le Monde. وهكذا كتب أحد القراء «أب يتطوع بذبح ابنه الصغير كتقدمة لإله لا يراه في حديث آتٍ من السحب أن يقوم بهذه المجزرة حتى

(22) Voir sa satire «Le manque d'humour du Père des croyants» facilement accessible dans B.SARRAZIN, *La Bible parodiée*, Paris, 1993, pp. 110- 111.

ما «يمتحنه» كان أفضل لذلك الأب أن يرفض مثل هذا الأمر. إن هذه القصة الرهيبة هي التي لا يزال يمجدها المؤمنون والتي أضحت في أيامنا مسئولة عن ذبح الخراف التي كُتِبَ عليها أن تكون ضحايا صامته منذ ذلك الحين»<sup>(23)</sup>. «وَحَدَّثَ بَعْدَ هَذِهِ الْأُمُورِ أَنَّ اللَّهَ امْتَحَنَ إِبْرَاهِيمَ فَقَالَ لَهُ: «يَا إِبْرَاهِيمُ، فَقَالَ: «هَآئِذَا». فَقَالَ: «خُذْ ابْنَكَ وَحَبِيدَكَ الَّذِي حُبُّهُ إِسْحَاقُ وَأَذْهَبْ إِلَى أَرْضِ الْمِرْيَا وَأَضْعِدْهُ هُنَاكَ مُحْرَقَةً عَلَى أَحَدِ الْجِبَالِ الَّذِي أَقُولُ لَكَ». فَبَكَرَ إِبْرَاهِيمُ صَبَاحًا وَشَدَّ عَلَى حِمَارِهِ وَأَخَذَ اثْنَيْنِ مِنْ غِلْمَانِهِ مَعَهُ وَإِسْحَاقَ ابْنَهُ وَشَقَّقَ حَطَبًا لِمُحْرَقَةٍ وَقَامَ وَذَهَبَ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي قَالَ لَهُ اللَّهُ. وَفِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ رَفَعَ إِبْرَاهِيمُ عَيْنَيْهِ وَأَبْصَرَ الْمَوْضِعَ مِنْ بَعِيدٍ فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ لِغِلْمَانِهِ: «اجْلِسَا أَنْتُمَا هَهُنَا مَعَ الْحِمَارِ. وَأَمَّا أَنَا وَالْغُلَامُ فَنَذْهَبُ إِلَى هُنَاكَ وَنَسْجُدُ ثُمَّ نَرْجِعُ إِلَيْكُمَا». فَأَخَذَ إِبْرَاهِيمُ حَطَبَ الْمُحْرَقَةِ وَوَضَعَهُ عَلَى إِسْحَاقَ ابْنِهِ وَأَخَذَ بَيْدَهُ النَّارَ وَالسَّكِينِ. فَذَهَبَا كِلَاهُمَا مَعًا. وَقَالَ إِسْحَاقُ لِإِبْرَاهِيمَ أَبِيهِ: «يَا أَبِي». فَقَالَ: «هَآئِذَا يَا ابْنِي». فَقَالَ: «هُوَذَا النَّارُ وَالْحَطَبُ وَلَكِنْ أَيْنَ الْخُرُوفُ لِلْمُحْرَقَةِ؟» فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ: «اللَّهُ يَرَى لَهُ الْخُرُوفَ لِلْمُحْرَقَةِ يَا ابْنِي». فَذَهَبَا كِلَاهُمَا مَعًا.

فَلَمَّا آتَبَا إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي قَالَ لَهُ اللَّهُ بَنَى هُنَاكَ إِبْرَاهِيمُ الْمَذْبَحَ وَرَتَّبَ الْحَطَبَ وَرَبَطَ إِسْحَاقَ ابْنَهُ وَوَضَعَهُ عَلَى الْمَذْبَحِ فَوْقَ الْحَطَبِ. ثُمَّ مَدَّ إِبْرَاهِيمُ يَدَهُ وَأَخَذَ السَّكِينِ لِيَذْبَحَ ابْنَهُ. فَنَادَاهُ مَلَاكُ الرَّبِّ مِنَ السَّمَاءِ وَقَالَ: «إِبْرَاهِيمُ إِبْرَاهِيمُ». فَقَالَ: «هَآئِذَا» فَقَالَ: «لَا تَمُدَّ يَدَكَ إِلَى الْغُلَامِ وَلَا تَفْعَلْ بِهِ شَيْئًا لِأَنِّي الْآنَ عَلِمْتُ أَنَّكَ خَائِفٌ لِلَّهِ فَلَمْ تَمْسِكْ ابْنَكَ وَحَبِيدَكَ عَنِّي». فَرَفَعَ إِبْرَاهِيمُ عَيْنَيْهِ

(23) Cité d'après A. SEGAL, Abraham. *Enquête sur un patriarche*, Paris, 1995, p. 412.

وَنَظَرَ وَإِذَا كَبِشَ وَرَاءَهُ مُسَكًّا فِي الْغَابَةِ بِقَرْنَيْهِ فَذَهَبَ إِبْرَاهِيمُ وَأَخَذَ الْكَبِشَ وَأَصْعَدَهُ مُحْرِقَةً عَوْضًا عَنِ ابْنِهِ. فَدَعَا إِبْرَاهِيمُ اسْمَ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ «يَهُوَهْ بِرَاهُ». حَتَّى إِنَّهُ يُقَالُ الْيَوْمَ: «فِي جَبَلِ الرَّبِّ يَرَى».

وَنَادَى مَلَاكُ الرَّبِّ إِبْرَاهِيمَ ثَانِيَةً مِنَ السَّمَاءِ وَقَالَ: «بِذَاتِي أَقْسَمْتُ يَقُولُ الرَّبُّ أَنِّي مِنْ أَجْلِ أَنَّكَ فَعَلْتَ هَذَا الْأَمْرَ وَلَمْ تُمْسِكِ ابْنَكَ وَجِيدَكَ أُبَارِكَكَ مُبَارَكَةً وَأَكْثَرَ نَسْلِكَ تَكْثِيرًا كَنُجُومِ السَّمَاءِ وَكَالرَّمْلِ الَّذِي عَلَى شَاطِئِ الْبَحْرِ وَيَبْرُكُ نَسْلُكَ بَابِ أَعْدَائِهِ وَيَتَبَارَكَ فِي نَسْلِكَ جَمِيعُ أُمَمِ الْأَرْضِ مِنْ أَجْلِ أَنَّكَ سَمِعْتَ لِقَوْلِي». ثُمَّ رَجَعَ إِبْرَاهِيمُ إِلَى غُلَامِيهِ فَقَامُوا وَذَهَبُوا مَعًا إِلَى بَيْتِ سَبْعٍ. وَسَكَنَ إِبْرَاهِيمُ فِي بَيْتِ سَبْعٍ» (تك ٢٢: ١-١٩).

«وحدث بعد هذه الأمور أن الله (تأتي الكلمة في العبرية مسبقة بأداة تعريف مما يوحي بفكرة المسافة بين الله والإنسان) امتحن إبراهيم (يمكن ترجمتها بأن الله اختبر إبراهيم). فقال له: «يا إبراهيم». فقال: «هأنذا» فقال: «خذ ابنك وحيدك الذي تحبه، إسحاق، واذهب إلى أرض المريا، وأصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذي أقول لك». (ع ٢٠-٢١).

بهذه المقدمة ارتبطت القصة بالأحداث السابقة الخاصة بإبراهيم- وتكمن المعضلة الرئيسية في عقم الزوجين إبراهيم وسارة اللذين لهما أعطى الوعد الإلهي بالابن ومن ثم بالنسل العظيم. وحقق هذا الوعد أخيرًا. فبعد عقبات متعددة (احتجاز سارة في بيت ملك غريب (تك ١٢، ٢٠). مخاطرة إبراهيم بحياته عند خروجه للحرب (تك ١٤). استعجال الزوجين تحقيق الوعد (تك ١٦). شك إبراهيم (تك ١٧) وسارة (تك ١٨) عندما جدد الله الوعد بالولادة. حقق الوعد أخيرًا في تكوين ٢١ مع ميلاد

إسحاق. بعد هذه القصة مباشرة يأتي الله بأمره ليضع صحة وعده وأمانته موضع الشك. ويذكر أحد المفسرين المعاصرين أن إبراهيم ربما اختبر في ذلك الشك في أن الله يناقض نفسه<sup>(24)</sup>.

لا شك أن القارئ يعرف الحقيقة أكثر من إبراهيم إذ أن الراوي يعلن له من البداية غرض الله من وراء ذلك وهكذا يجد نفسه أمام توتر دراماتيكي خاص إذ لا يمكنه أن يوصل للشخصية الرئيسية ما كان يعرفه بالفعل. وهذه الحبكة تُستخدم دائمًا في أفلام التشويق والإثارة. خاصة لدى ألفريد هيتشكوك: على سبيل المثال يعرف المشاهد من هو المجرم لكنه لا يستطيع التدخل لتحذير البطل الذي يشك في شخص آخر في ظل حبكة شيطانية. إلا أنه يبدو لنا الامتحان في تكوين ٢٢. ليس فقط قاسيًا. بل غير مُحتمَل. ولسنا الوحيدين الذين نشعر بذلك إزاء هذا النص: فمنذ وقت مبكر فسّر الربيون الأمر بذبح إسحاق على كونه ليس من الله. بل من الشيطان (كما فعل راشي. المفسر اليهودي في العصور الوسطى). تفسير يهودي آخر يجعل الشيطان يتدخل في المشهد كذلك: لكن بهدف منع إبراهيم من إطاعة الأمر (مثال: التفسير الربّي لسفر التكوين «بريشيت رب»). فقد واجه الشيطان إبراهيم بآية من آيات التوراة: سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه» (تك ٩: ١). يوضح هذا بجلاء أن الربيين كانوا على وعي بالمعضلة اللاهوتية في ذلك الأمر الإلهي. قامت ماري بالماري بمحاولة معاصرة لنفي الجانب السيئ من تكوين ٢٢: ١. فيحسب رأيها لا يعدو الأمر كله سوى سوء فهم خطير

(24) Cf. O.H. STECK, «Ist Gott grausam/» et la reprise de ses remarques chez R.MARTIN - ACHARD, *Abraham sacrifiant*. De L'épreuve de Moriya à la nuit d'Auschwitz, Aubonne, 1988, pp. 59- 60.

من جانب إبراهيم: فقد لجأت إلى ملاحظة راشي الذي أشار إلى أن الترجمة الحرفية للأمر الإلهي هي: «اصعد إلى الجبل» فتوصلت إلى استنتاج أن الله لم يطلب مطلقاً من إبراهيم ذبيحة دموية.. وهي تكتب قائلة:

«لو أن الله أراد التضحية بإسحاق. فإن كل هذه القصة تكون امتحاناً قاسياً (وبالتالي سخيلاً...) لكن لو أن الله لم يُرد هذا الأمر وأن إبراهيم تصور ذلك في البداية. فإننا نكون بذلك أمام انكشاف مساحة الخيال لدى إبراهيم وتغيير إيمانه»<sup>(٢٥)</sup>. بحسب هذه القراءة التحليلية النفسية يكون الأمر علاجاً يداوي به الله إبراهيم من فهمه الخاطيء لله. مثل هذه القراءة الجذابة حتماً لا تقيم وزناً كبيراً للنص الكتابي وكل ما يحمله من صدمة<sup>(٢٦)</sup>. فالتعبير «يصعد» في كل العهد القديم إنما هو مصطلح فني يشير إلى إصعاد محرقة. أي ذبيحة حرق بالكامل ليصعد دجانبها نحو الله. فالأمر الذي صدر لإبراهيم موجود إذن بالفعل. بحسب كاتب تكوين ٢٢. وقد فهم إبراهيم جيداً ما طلبه منه الله. فالنص الكتابي يحمل الكثير من التخطيط. فهو لا يخبرنا بأي رد فعل من جانب إبراهيم: لا محاولة لمناقشة الأمر مع الله (كما حدث في تك ١٨) أو طلب لتوضيح الأمر. فقد أطاع وبدأ تنفيذ الأمر: «فبكر إبراهيم صباحاً وشد على حماره وأخذ اثنين من غلماناه معه وإسحاق ابنه» (تك ٢٢: ٣).

(25) Le sacrifice interdit, Freud et La Bible, Paris, 1986, p. 197.

(٢٦) هذه إشكالية جعلت M. Balmory يستبعد كل بُعد تاريخي من تفسيره للنصوص الكتابية. مثال ملاحظات ذات الصلة بـ Dominique STEIN (وأيضاً تحليل نفسي). Lectures psychanalytiques de la Bible, Paris, 1985.

لقد تصرف إبراهيم تمامًا كما فعل في بداية قصته مع الله: ففي تكوين ١٢ أمره الرب قائلاً: «اذهب من أرضك... إلى الأرض التي أريك» (ع ١). وقد اتخذ أمر الرب في تكوين ٢٢ نفس الصياغة: «اذهب إلى أرض المريا...» (ع ٢٩). وهذان هما النصان الوحيدان في سفر التكوين اللذان يحتويان على صيغة التوكيد lék leka. ويحمل اسم المريا في العبرية معنى الفعل يرى المستخدم كذلك في تكوين ١٢: ١. في تكوين ١٢ كان على إبراهيم أن يترك ماضيه. وفي تكوين ٢٢ كان عليه التضحية بمستقبله وفي النصين كان عليه أن يذهب. فيم كان يفكر؟ ماذا قال لابنه إسحاق؟ يبقى النص صامتاً عن إجابة هذه الأسئلة. فهو لا يهتم بدراسة نفسية. وهذا النص هو ما يجعل من سير الأحداث أمراً غير مُحتمَل. وقد كسر هذا الصمت مرةً واحدةً حين سأل إسحاق قائلاً: «هكذا النار والخطب. ولكن أين الخروف للمحرقة؟» (ع ٧). وأجاب إبراهيم: «الله يرى له الخروف للمحرقة يا ابني» وتبدو هذه الإجابة غامضة: فهل كان إبراهيم يأمل أو يعرف أن التضحية بابنه لن تتم. أم علينا أن نفهم أن الكلمتين الأخيرتين «يا ابني» إنما تشيران إلى الحمل. بمعنى: أن ابني سوف يكون محل الحمل؟

لم يكن إبراهيم يسعى لكسب الوقت: فقد بنى المذبح ووضع عليه ابنه دون أن يذكر لنا النص أي رد فعل عن إسحاق. ورفع يده ليذبحه. وفي هذه اللحظة فقط تدخل ملاك الرب. وصلت الحبكة الروائية أخيراً إلى الحل وحصل إبراهيم على لقب «خائف الله» وحل مكان الصبي كبشرآه إبراهيم في الغابة. ولكن على الرغم من هذه «النهاية السعيدة» والحديث الثاني للملاك والذي كرر فيه الوعود المقطوعة لإبراهيم (الحديث في ٢٢: ١٥-١٨).

بحسب رأي المفسرين إنما هو شرح قام به محرر خارجي). فإننا نجد أنفسنا غير مدفوعين لأن نطلق زفرة ارتياح. فأول كل شيء استمر صمت إبراهيم، ويقول عدد ١٩ بكل بساطة إن «إبراهيم رجع إلى غلامية فقاموا وذهبوا معاً إلى بئر سبع». لا تذكر هذه الآية الأخيرة عودة إسحاق مما حير المفسرين كثيرًا. فهناك بعض الشراح (اليهود والمسيحيين) الذين ادعوا أن إبراهيم قد ذبح ابنه فعلاً خاصة أننا إذا قرأنا عدد ١٩ بعد عدد ١٠ مباشرة فإن هذه النظرية قد تكون صحيحة. إلا أن هذه الفكرة تسير في تناقض تام مع كل ما يريد النص قوله، كما سوف نرى.

من الأمور المعبرة حقاً أن يكون تكوين ٢٢ هو المشهد الوحيد في قصة إبراهيم الذي يقوم فيه بتقديم ذبيحة. من المؤكد أنه طوال سني ارحلاته كان يبني مذابح، لكنها غالباً كانت مذابح «بروتستانتية» بما أنه كان يستخدمها فقط لينادي باسم الرب. ونشعر بأن كُتّاب تلك النصوص كان لهم مواقفهم ضد ممارسات تقديم الذبائح. فتكوين ٢٢ هو بالتأكيد النص الوحيد الذي نرى فيه إبراهيم مقدماً لذبيحة. وكان هذا المشهد يدور فوق جبل المريا. وهذا الاسم ليس اسماً جغرافياً لكنه اسم لاهوتي مبني بواسطة الفعل raaah «يرى» والذي يمثل كلمة مفتاحية في الرواية. بحسب سفر أخبار الأيام (٢ أخ ٣: ١) فإن جبل المريا هو جبل هيكل أورشليم. وكان كاتب تكوين ٢٢ يحمل غالباً في ذهنه هذه الإشارة: فقد كان على دراية باللاهوت التثنوي الذي بحسبه كان هنالك مكان واحد لممارسة العبادة الذبائحية ألا وهو هيكل أورشليم.



هل الله قاسٍ؟

فإذا كان كاتب هذا النص على دراية بمثل هذا اللاهوت، فإنه يمكن أن يكون كتب هذا النص قبل القرن السادس قبل الميلاد وكان على علم كذلك بحقيقة أنه في أزمنة طاحنة كان شعب إسرائيل يمارس على غرار جيرانه، تقديم الذبائح البشرية. فسفر الملوك يدين العديد من الملوك بسبب تعبيرهم لأولادهم في النار. تلك الممارسات البربرية التي تؤكد الحفريات يبدو أنها ازدهرت بوجه خاص في اللحظة التي واجهت فيها ملكة يهوذا خطر الفناء. إذن كيف كان يمكن مواجهة تلك الممارسات الدموية؟ كان يمكن حظرها. وكان هذا هو الاختيار الذي عمدت إليه الشريعة. هل كان الحظر فقط كافياً؟ ألم يكن من الأجدي الشرح لأولئك الذين فكروا في إدخال الذبائح البشرية إلى عبادة يهوه أن يهوه نفسه كان يرفض تلك الفكرة بوضوح؟ في حزقيال ٢٠: ٢٥ قدم الله ملاحظة في غاية العجب: «واعطيتهم أيضاً فرائض غير صالحة. وأحكاماً لا يحيون بها»، وهي ملاحظة تشير دون شك إلى ذبائح الأطفال (ع ٣١). وهذا مثال مثير للاهتمام للحوار مع الدين الشعبي. فالكاتب لا ينكر بحزم كل رابطة بين تلك الذبائح وعبادة يهوه، لكنه يسعى لأن يشرح لقرائه أن ممارسة هذه الذبائح إنما هي إشارة إلى غضب الله.

إن تكوين ٢٢ يحمل في البداية هدفاً نسبياً فهو عبارة عن قصة تعليمية تشرح أن الذبيحة البشرية الوحيدة التي طلبها الله جاءت في سياق خاص جداً (امتحان جد إسرائيل) وأن الله بنفسه قد أبطل هذه التقديمة بذبيحة حيوانية. يمكن إذن قراءة تكوين ٢٢ على كونه مجادلةً رائعةً ضد ممارسة الذبائح البشرية.

إلا أن هذه القراءة لا تلتفت إلى كل العمق الموجود في النص: ففي زمن السبي. وجد شعب يهوذا نفسه في حالة من اليأس الشديد، هل نسي الله كل وعوده؟ هل كان على مستقبل إسرائيل أن يتم التضحية به على مذبح التَّمَثُّل بالثقافة البابلية؟ هكذا أصبح إبراهيم. في تكوين ٢٢ نموذجًا للإيمان بالله بالرغم من المظاهر. في مواجهة العقلانية إلى خبرة إبراهيم مثلت بالتالي موقف جماعة شعرت بحرمانها من هويتها ومستقبلها. وهكذا يقدم تكوين ٢٢ صورة إله أصبح غير مفهوم. لكن في نفس الوقت تعيد لنا القصة مسألة الصورة التي لدينا عن الله: فنحن نريد إلهًا يتوافق مع مثالية الإنسان المستنير، إله عادل ومتسامح إلخ... أي إله على صورة الإنسان. بوجه خاص = الإنسان المثالي. إن الخطورة في مثل هذا الإله. المرسوم بحسب مثالية الإنسان. أن يتحول. بحسب الصياغة اللاهوتية لَكُتَّاب الأسفار المقدسة. إلى صنم لا يفعل شيئًا سوى أنه يمنح الشرعية لكل ظموحات الإنسان آيًا كانت. وقد عمد الكثير من المفكرين اليهود المعاصرين إلى وضع هذه القصة في مقابل قصة آلام الشعب اليهودي خلال فترة الفاشية الألمانية والأوروبية مما يطرح التساؤل حول إمكانية الحديث عن الله بعد المحارق. هل أصبح الله إلهًا قاسيًا جدًا أم أنه انسحب من عالم البشر القاسي؟

نفس هذا السؤال مطروح. ربما بشكل مختلف. في الرواية الواردة في

قضاة ١١.

## ذبيحة ابنة يفتاح (قض ١١: ٢٩ - ٤٠)

للوهلة الأولى، يمكن قراءة هذه القصة في سفر القضاة على كونها النسخة المؤنثة لتلك التي قمنا بتحليلها قبلاً. ففي القصتين نجد أباً مُجَبَّرًا على تقديم ابنه/ ابنته كمحرقة (تك ٢٢: ٢ / قض ١١: ٣٠)؛ وفي الحاليتين الطفل/ الطفلة وحيد لأبيه (تك ٢٢: ٢ / قض ١١: ٣٠). ويلعب الفعل «يرى» دورًا مهمًا في النصين: فإبراهيم قال لإسحاق إن الله «يرى» الذبيحة للمحرقة (تك ٢٢: ٨) ويفتاح رأى ابنته التي أصبحت بذلك الضحية المختارة. استبدال إسحاق بكبش كان وعد الله لإبراهيم بذرية لا مثيل لها (تك ٢٢: ١٧). بينما اختفت ابنة يفتاح دون أن تعرف رجلاً (قض ١١: ٣٩). لقد تحولت النهاية السعيدة في تكوين ٢٢ إذن إلى نهاية درامية. إن كاتب سفر القضاة ١١ يُستقى إذن من تكوين ٢٢، مما نبهنا إلى أن القصة الواردة في قضاة ١١:

٢٩ وما يتبعها ليست مطلقًا من بقايا العصور السحيقة التي فيها لم تكن إسرائيل قد بلغت مستوى عاليًا من الروحانية كما يؤكد الكثير من المفسرين، على العكس من ذلك فنحن نتعامل هنا مع نص تم إدراجه بعد فوات الألوان في السرد التاريخي لحقبة السبي والتي تشمل أسفار التثنية إلى ملوك الثاني. لكن لماذا تم هذا الإدراج في حوالي القرنين الخامس أو الرابع قبل الميلاد؛ دعونا نرصد أولاً اختلافًا في الطول بين قضاة ١١ وتكوين ٢٢. ففي قصة التضحية بابنة يفتاح التي لا نعرف لها اسمًا، لا يوجد أمر من الله يطلب هذا الفعل، يفتاح نفسه هو الذي نذر نذرًا للرب إذ وجد نفسه في الحرب مع العمونيين قائلاً: «إن دفعت بني عمون ليدي، فالخارج الذي يخرج من أبواب بيتي للقائني عند رجوعي بالسلامة من عند بني عمون يكون للرب.

وأصعده محرقة» (قض ١١: ٣٠ ب. ٣١). وكانت النتيجة الدرامية لهذا النذر أن ابنته هي التي بادرت للقاء أبيها. وبالتالي أصبحت هي الضحية. يوضح المشهد التالي كيف أن قصة ابنة يفتاح قد تمت إضافتها إلى التاريخ التثنوي الذي، في نسخته الأولية، لا يحمل أية إشارة إلى نذر يفتاح. وتكون الأعداد ١١: ٢٩ - ٣٣ / ١٢: ١ وحدة روائية لا تحمل أية إشارة إلى ابنة يفتاح.

«فَكَانَ رُوحُ الرَّبِّ عَلَى يَفْتَاخَ. فَعَبَّرَ جِلْعَادَ وَمَنْسَى وَعَبَّرَ مِصْفَاةَ جِلْعَادَ. وَمِنْ مِصْفَاةَ جِلْعَادَ عَبَّرَ إِلَى بَنِي عَمُّونَ. وَنَذَرَ يَفْتَاخَ نَذْرًا لِلرَّبِّ قَائِلًا: «إِنْ دَفَعْتَ بَنِي عَمُّونَ لِيَدَيَّ فَالْخَارِجَ الَّذِي يَخْرُجُ مِنْ أَبْوَابِ بَيْتِي لِلْقَائِي عِنْدَ رُجُوعِي بِالسَّلَامَةِ مِنْ عِنْدِ بَنِي عَمُّونَ يَكُونُ لِلرَّبِّ. وَأُصْعِدُهُ مُحْرَقَةً». ثُمَّ عَبَّرَ يَفْتَاخَ إِلَى بَنِي عَمُّونَ لِحَارَبَتِهِمْ. فَدَفَعَهُمُ الرَّبُّ لِيَدَيْهِ. فَضَرَبَهُمْ مِنْ عَرُوعِيرَ إِلَى مَجِينِكَ إِلَى مِثْيَتَ (عِشْرِينَ مَدِينَةً) وَإِلَى آبِلِ الْكُرُومِ ضَرْبَةً عَظِيمَةً جِدًّا. فَذَلَّ بَنُو عَمُّونَ أَمَامَ بَنِي إِسْرَائِيلَ.

ثُمَّ أَتَى يَفْتَاخَ إِلَى الْمِصْفَاةِ إِلَى بَيْتِهِ. وَإِذَا بِابْنَتِهِ خَارِجَةً لِلْقَائِيهِ بِدُفُوفٍ وَرَقَصٍ. وَهِيَ وَحِيدَةٌ. لَمْ يَكُنْ لَهُ ابْنٌ وَلَا ابْنَةٌ غَيْرُهَا. وَكَانَ لَمَّا رَأَاهَا أَنَّهُ مَزَّقَ ثِيَابَهُ وَقَالَ: «أَيَا ابْنَتِي! قَدْ أَحْزَنْتَنِي حُزْنًا وَصِرْتَ بَيْنَ مُكَدَّرِي. لِأَنِّي قَدْ فَتَحْتُ فَمِي إِلَى الرَّبِّ وَلَا يُمْكِنُنِي الرُّجُوعُ». فَقَالَتْ لَهُ: «يَا أَبِي. هَلْ فَتَحْتَ فَاكَ إِلَى الرَّبِّ؟ فَأَفْعَلَ بِي كَمَا خَرَجَ مِنْ فَيْكَ. بِمَا أَنَّ الرَّبَّ قَدْ انْتَقَمَ لَكَ مِنْ أَعْدَائِكَ بَنِي عَمُّونَ». ثُمَّ قَالَتْ لِأَبِيهَا: «فَلْيَفْعَلْ لِي هَذَا الْأَمْرُ: اتْرُكْنِي شَهْرَيْنِ فَأَذْهَبَ وَأَنْزِلَ عَلَى الْجِبَالِ وَأَبْكِي عَذْرَاوَيْتِي أَنَا وَصَاحِبَاتِي». فَقَالَ: «أَذْهَبِي». وَأَرْسَلَهَا إِلَى شَهْرَيْنِ. فَذْهَبَتْ هِيَ وَصَاحِبَاتُهَا وَبَكَتْ عَذْرَاوَيْتُهَا عَلَى الْجِبَالِ. وَكَانَ عِنْدَ نَهَايَةِ الشَّهْرَيْنِ أَنَّهَا رَجَعَتْ إِلَى أَبِيهَا. فَفَعَلَ بِهَا نَذْرَهُ الَّذِي نَذَرَ. وَهِيَ لَمْ

تَعْرِفُ رَجُلًا. فَصَارَتْ عَادَةً فِي إِسْرَائِيلَ أَنَّ بَنَاتِ إِسْرَائِيلَ يَذْهَبْنَ مِنْ سَنَةِ إِلَى سَنَةٍ لِيَنْحُنَّ عَلَى بِنْتِ يَفْتَاخَ الْجِلْعَادِيِّ أَرْبَعَةَ أَيَّامٍ فِي السَّنَةِ».

(قض ١١ : ٢٩ - ٤٠)

«وَأَجْتَمَعَ رِجَالُ أَفْرَايمَ وَعَبَرُوا إِلَى جِهَةِ الشَّمَالِ وَقَالُوا لِيَفْتَاخَ: «لِمَاذَا عَبَّرْتَ لِحَارَتِهِ بَنِي عَمُّونَ وَلَمْ تَدْعُنَا لِلذَّهَابِ مَعَكَ؟ نَحْرِقُ بَيْتَكَ عَلَيْكَ بِنَارًا!» فَقَالَ لَهُمْ يَفْتَاخُ: «صَاحِبَ خِصَامٍ شَدِيدٍ كُنْتُ أَنَا وَشَعْبِي مَعَ بَنِي عَمُّونَ. وَنَادَيْتُكُمْ فَلَمْ تَخْلُصُونِي مِنْ يَدِهِمْ. وَلَمَّا رَأَيْتُ أَنَّكُمْ لَا تَخْلُصُونَ. وَضَعْتُ نَفْسِي فِي يَدِي وَعَبَّرْتُ إِلَى بَنِي عَمُّونَ. فَدَفَعَهُمُ الرَّبُّ لِيَدِي. فَلِمَاذَا صَعِدْتُمْ عَلَيَّ الْيَوْمَ هَذَا لِحَارَتِي؟»

وَجَمَعَ يَفْتَاخُ كُلَّ رِجَالِ جِلْعَادَ وَحَارَبَ أَفْرَايمَ. فَضَرَبَ رِجَالُ جِلْعَادَ أَفْرَايمَ لِأَنَّهُمْ قَالُوا: «أَنْتُمْ مُنْفِلِتُو أَفْرَايمَ. جِلْعَادُ بَيْنَ أَفْرَايمَ وَمَنْسَسَى».

(قضاة ١٢ : ١ - ٤)

يأتي إلى ذهن القارئ لهذا النص على الفور توازٍ يتمثل في قصة إيفيجيني كما يقدمها لنا يوربيديس (نحو عام ٤١٠ ق.م). في مسرحية «إيفيجيني توريس. وعد الملك أجامنون. في خضم إحدى الأزمات العسكرية. الآلهة بأن يقدم أفضل ما سوف تقدمه تلك السنة له ذبيحة لها. وحددت الرؤيا ابنته لتكون الذبيحة. وقد اشترك يفتاخ وأجامنون في نفس ردود الأفعال الغامضة أمام هذه التضحية: فقد تأسف كلٌّ منهما على ابنته ولام نفسه التي دفعته لتقديمها كذبيحة. في قضاة ١١ وعند يوربيديس، البطلتان هما الفتاتان اللتان قبلتا الموت لإيفاء النذر الأبوي. في غالب الأمر أراد كاتب قضاة ١١ تقديم ابنة يفتاخ على كونها الصورة العبرية لإيفيجيني.

ويمكن شرح ذلك بالتأثير المتنامي للثقافة الهلينية على اليهودية بدايةً من القرن الخامس قبل الميلاد. في تلك الحقبة كانت الهلينية، كما اليهودية، تمر بـ «أزمة لاهوتية» فيما يتعلق بتدخل الآلهة لصالح البشر. ويمكننا في الواقع أن نستنتج أن توجّه الله في قضاة ١١ كان صادمًا؛ فهو قد قبل في ظاهر الأمر نذر يفتاح بما أنه قد نجح في حملته العسكرية وبالتالي فالله لم يبذل أي تدخل للوقوف ضد الذبيحة البشرية. في حقيقة الأمر لا يتدخل الله أبدًا في القصة. فهل هو إله قاسٍ يسمح بأن يتم باسمه تقديم محرقة بشرية؟ بعض علامات اللاهوت القين باللووم على هذا الإله الذي وقف في صف يفتاح ضد ابنته. لكن مثل هذا النقد المعاصر (والمفهوم أيضًا) لا يحمل أي إنصاف للنص. فهو نص يتناول غياب الله في عالم البشر لكن أيضًا على مسئولية الإنسان في إدخال الله لهذا العالم.

إن نذر يفتاح المتهور وغير المسئول ستكون له نتائج ممتدة؛ فالراوي الذي قدم لنا هذه المأساة في عجالة يبدو أنه زميل لكاتب سفر الجامعة الذي يقول في ٥: ٤، ٥ «إذ نذرت» نذرًا لله فلا تتأخر عن الوفاء به. لأنه لا يسر بالجهال. فأوف بما نذرت. أن لا تنذر خير من أن تنذر ولا تفي». نجد أنفسنا هنا في مواجهة نوع من الشك اللاهوتي بشأن الفكرة القائلة بأن الأفعال الطقسية البشرية (والتي يقع تحتها بند النذر) يمكنها ضمان وجود العلاقة مع الله. «الله في السماوات وأنت على الأرض. وهذا الشعار الذي يرفعه الجامعة ينطبق بقوة على روح قضاة ١١». ويحافظ الكاتب كذلك على الأبعاد التي يهتم فيها بفكرة التربية الإلهية. وهي فكرة كانت لا تزال غامضة في تكوين ٢٢. فهو يرسم إلهًا قد يبدو لنا قاسيًا؛ غير أنه قبل كل

شيء إله يقف في وجه كل زيفان للبشر ويواجه البشر بقسوتهم.

القصتان اللتان درسناهما يؤكدان على أن الله إله متباعد لا يمكن لمنطق الإنسان المؤمن أن يحتويه لكن هنالك نصوص أخرى يوجد فيها الله بالقرب من الإنسان إلى الحد الذي يقترب فيه من إفنائه<sup>(٢٧)</sup>.

## الله الذي يأتي ليقتل

تمثل شخصيتا يعقوب وموسى أهمية خاصة في بناء الهوية اليهودية؛ فيعقوب هو أبو الأسباط الاثني عشر التي منها أنت وحدة الشعب اليهودي على أساس النسل. وموسى كان الوسيط الأساسي للناموس، وكان الالتزام بهذا الناموس هو الأمر الحاسم في تماسك اليهودية. إلا أن نفس هاتين الشخصيتين اللتين اختارهما الله سوف تقابلان نفس هذا الإله كمقاوم أتى ليقتلها. بالنسبة ليعقوب حدث هذا الاختبار في لحظة عبور: كان عليه أن يعبر مخاضة ييوق لكي يتقابل بعد ذلك مع أخيه. وأتى التدخل الإلهي في لحظة بدا فيها هذا البطل ناجحاً في كل الاختبارات التي مر بها. فقد أصبح يعقوب غنيًا وأسس أسرة كبيرة وأصبح معروفًا في محيطه بالنسبة للابان. ولم يكن باقياً أمامه سوى العودة لأرضه. وفي نفس هذه اللحظة بدا كل شيء مهددًا بسبب الهجوم الإلهي المباغت.

«أَخَذَهُمْ وَأَجَارَهُمُ الْوَادِيَّ وَأَجَارَ مَا كَانَ لَهُ. فَبَقِيَ يَعْقُوبُ وَحْدَهُ. وَصَارَعَهُ

(27) A.de PURY, «Le Dieu qui vient en adversaire. De quelques différences a propos de la perception de Dieu dans L'Ancien Testament», dans R.KUNTZMAN (éd.), Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts a Bernard Renaud, Lectio Divina 159, Paris, 1955, oo. 45- 67.

إِنْسَانٌ حَتَّى طُلُوعِ الْفَجْرِ. وَلَمَّا رَأَى أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ ضَرَبَ حُقَّ فَخَذِهِ فَانْخَلَعَ حُقَّ فَخَذٍ يَعْقُوبَ فِي مُصَارَعَتِهِ مَعَهُ. وَقَالَ: «أُطْلِفْنِي لِأَنَّهُ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ». فَقَالَ: «لَا أُطْلِفُكَ إِنْ لَمْ تُبَارِكْنِي». فَسَأَلَهُ: «مَا اسْمُكَ؟» فَقَالَ: «يَعْقُوبُ». فَقَالَ: «لَا يَدْعَى اسْمُكَ فِي مَا بَعْدَ يَعْقُوبَ بَلْ إِسْرَائِيلَ لِأَنَّكَ جَاهَدْتَ مَعَ اللَّهِ وَالنَّاسِ وَقَدِرْتَ». وَسَأَلَهُ يَعْقُوبُ: «أَخْبِرْنِي بِاسْمِكَ». فَقَالَ: «لِمَاذَا تَسْأَلُ عَنِّ اسْمِي؟» وَبَارَكَهُ هُنَاكَ.

فَدَعَا يَعْقُوبُ اسْمَ الْمَكَانِ «فَيْنِيْلَ» قَائِلًا: «لَأَنِّي نَظَرْتُ اللَّهَ وَجْهًا لَوَجْهِهِ وَجَّيْتُ نَفْسِي». وَأَشْرَقَتْ لَهُ الشَّمْسُ إِذْ عَبَرَ فَنُوَيْلَ وَهُوَ يَخْمَعُ عَلَى فَخَذِهِ - لِذَلِكَ لَا يَأْكُلُ بَنُو إِسْرَائِيلَ عَرِيقَ النِّسَاءِ الَّذِي عَلَى حُقِّ الْفَخَذِ إِلَى هَذَا الْيَوْمِ لِأَنَّهُ ضَرَبَ حُقَّ فَخَذٍ يَعْقُوبَ عَلَى عَرِيقِ النِّسَاءِ.

(تك ٣٢: ٢٣ - ٣٢)

وَحَدَّثَ فِي الطَّرِيقِ فِي الْمَنْزِلِ أَنَّ الرَّبَّ التَّقَاهُ وَطَلَبَ أَنْ يَقْتُلَهُ. فَأَخَذَتْ صَفُورَةٌ صَوَانَةً وَقَطَعَتْ غُرْلَةً ابْنَهَا وَمَسَّتْ رِجْلَيْهِ (١٨) فَقَالَتْ: «إِنَّكَ عَرِيسٌ دَمٍ (١٩) لِي». فَانْفَكَ عَنْهُ. حِينَئِذٍ قَالَتْ: «عَرِيسٌ دَمٍ مِنْ أَجْلِ الْخِتَانِ».

(خر ٤: ٢٤ - ٢٦)

جاءت ضريبة موسى بعد الرواية الطويلة عن دعوته؛ حيث أعلن يهوہ نفسه كمن سوف يكون مع موسى وشعبه (٣: ١ - ٢٢). في نفس الوقت قام الله بتفنيد كل الاعتراضات التي ساقها موسى للتحلل من إرسالته (٤: ١ - ١٨) يمكن للقارئ في النهاية أن يطلق زفرة ارتياح: فالحرية الموعود بها

(٢٨) تعبير مخفف للأعضاء التناسلية.

(٢٩) جذر الكلمة يدل على علاقة ناجية عن زواج (زوج - صهر - زوج أم) في اللغة العربية الفعل يعني «مختون»



هل الله قاس؟

يمكن أخيراً أن نتحقق. ولكن في نفس اللحظة انقلبت كل الأمور رأساً على عقب بطريقة قاسية لم يكن لها سابقة. فالله نفسه أراد قتل النبي والمحرر الذي قام هو باختياره. والتوازيات بين تكوين ٣٢: ٢٣ - ٣٢ وخروج ٤: ٢٤ - ٢٦ واضحة:

- القصتان تنتهيان بتغيير يطرأ على البطلين: تغير حالة يعقوب يشير إليها اسمه (يعقوب أصبح إسرائيل). وتغير حالة موسى يشير إليه الختان.

- في الحالتين يؤخذ البطل خلال رحلة عودته إلى مسقط رأسه. يعقوب نحو فلسطين وموسى نحو مصر.  
- الهجومان حدثا أثناء الليل.  
- في تكوين ٣٢ المهاجم لمس فخذ يعقوب. وفي خروج ٤ تلمس صفورة رجلي موسى.

- الهجومان تتبعهما مقابلة (جُذ الفعل pagash - يقابل - في تكوين ٣٣: ١٨ وخر ٤: ٢٧) تدور مع الأخ بأسلوب في منتهى الإيجابية. ففي كلتا القصتين اتضح أن الصراع مع الله كان مقدمة لعلاقة متوافقة بين البشر. إذن لقد اعتمد كاتب خروج ٤: ٢٤ وما يتبعه كثيراً على تكوين ٣٢. حيث حاولت معه إلى منحى أكثر قوة وقسوة. فمنذ البداية يظهر المهاجم على أنه يهوه برغبة واضحة في القتل. لذلك فليس من المستغرب أن الرابينين وآباء الكنيسة لم يستريحوا كثيراً لهذه القصة. لقد وجدوا أنفسهم مدفوعين لإيجاد ألف سبب وسبب للقول بأن يعقوب وموسى كانا يستحقان الهجوم الإلهي. وفجأة تحول الله من إله قاسٍ إلى إله يهذب.

فبالنسبة ليعقوب كان التقدير بأن الله أراد أن يقومه بسبب انحرافاته الكثيرة. أما بالنسبة لموسى<sup>(٢٠)</sup> فقد ساد الاعتقاد بأنه أهمل في إجراء الختان لابنه. إلا أن النصوص محل الدراسة لا تقدم أدنى إشارة إلى خطية تستحق إثارة الغضب الإلهي. وجد المفسرون المعاصرون رأيًا بشأن أصل هذه النصوص: الرأي هو أن هذه النصوص تعد نصوصًا بالية وأن الإله الذي يظهر فيها ليس إلا شيطانًا أفرزته الخرافات الوثنية وأنه ليس إله الشعب العبري. هذا الادعاء لا يحل شيئًا في حقيقة الأمر. فما هي الأسباب التي يمكن أن تدعو كتاب الوحي إلى إلصاق شيطان ما بإله العهد القديم؟ بالإضافة إلى ذلك يمكننا بكل سهولة إثبات أن تكوين ٣٢ وخروج ٢٤ = ٢٦ إنما هي نصوص تعود بالجرى إلى حقبة أكثر معاصرة.

وكما أشرنا سابقًا، قام الهجوم الإلهي بتغيير الشخصيتين الرئيسيتين. دعونا نحول أولًا نحو يعقوب. فقد تغير اسمه ليصبح «إسرائيل». وهو اسم فسرته النص على كون معناه: «لقد جاهد مع الله (إيل)<sup>(٢١)</sup>». يمكننا تقريبًا القول بأن القصة توظف لخدمة معنى اسم الشعب الذي اتخذه في الجد الأكبر له. هذا التغيير في الاسم يعكس بدوره البحث عن هوية جديدة: فالهوية الأبائية القبلية أصبحت عرضة للشك ويتم إحلالها بهوية أخرى هي هوية شعب الله التي تنتظر تعريفًا لها.

موسى كذلك تغير حاله وهذا بالنسبة للختان. وما يجب ملاحظته

(٢٠) الذي كان بلاشك سابقًا في الظروف التي يقوم عليها انظر تكوين ٣٢. ملاحظة

يعقوب بأثر رجعي «رأيت الله وجهًا لوجه وجميت نفسي»

(٢١) وهو في واقع الأمر ليس المعنى الحقيقي لاسم «إسرائيل» الذي هو بالأحرى «الله

ملك» أو «الله يحارب».

على وجه الخصوص هو أنه تم إنقاذ حياته من الضربة الإلهية بسبب تدخل زوجته صفورة. ففي خروج ٤: ٢٤-٢٦ كانت هي الشخص الوحيد الذي ذكر اسمه. فقد كانت المقابل ليهوه. فبعد خروج ١: ١٥-٢٢ (فرعون والقابلتان الحكيمتان) و ٢: ١-١٠ (إنقاذ موسى بواسطة ابنة فرعون) نجد أنفسنا أمام النص الثالث من سفر الخروج الذي يظهر فيه دور المرأة. ويتعلق الأمر مجدداً بامرأة غريبة مديانية عربية بشكل ما وزوجة لموسى. في حقبة العودة من السبي كانت مثل هذه الزيجات تمثل مشكلة ويشهد سفرى عزرا ونحميا أن الاتجاه المحافظ الوليد. والذي كان يمثل على وجه الخصوص نسبة من قدامى المسيبيين. كان قد وضع تصوراً لهوية يهودية ما بعد السبي انطلاقاً من اتجاه إقصائي قاس. هذه الإقصائية تجد التعبير عنها بوجه خاص في نقض الزواج بنساء غريبات والذي فرضه نحميا وعزرا (نح ١٣: ٢٣-٢٧؛ عز ١٠) واستبعاد الغريباء من الأعياد مثل الفصح (عز ٦: ١٩-٢٢؛ نح ١٢: ٤٣). لكن لم يشترك الجميع في ذلك الاتجاه المتشدد.

يأتي نص خروج ٤: ٢٤-٢٦ في خضم هذه المعركة ليروي كيف أن صفورة غير اليهودية سوف تنتمي لشعب موسى. ليس فقط بمجرد الزواج. بل بالدم. فالقصة في واقع الأمر تحدث في الطريق الذي كان يقود أسرة صفورة إلى شعب موسى. لكن. قبل الوصول كان ينبغي عليها أن تكون جزءاً أصيلاً من هذا الشعب. وقد نجحت صفورة بنفسها في تحقيق هذا الاندماج من خلال مواجهتها مع يهوه: فهل كان يهوه هنا يمثل إله «المتدمجين» في أورشليم؟ بهذا السلوك الرمزي الذي قامت به إذ مست رجلي موسى بالدم فإنها قد أخذت به إلخاذاً زوجياً جديداً وحميماً بامتياز. وتشير حقيقة أن الطفل لم

يكن مختتنًا إلى أن الأم والابن لم يكونا جزءًا من إسرائيل. ومن خلال تصرف الأم أمكن لهذا الاندماج أن يتحقق. وقد كان إعلان صفورة في (خر ٤: ٢٥) «إنك عريس دم لي» بمثابة تأكيد لهذه العلاقة الجديدة: فالرابطة التي توحد زوجين تعد أقوى من كل الاعتبارات الاجتماعية أو العرقية أو الدينية.

إلا أن الأمر لا يتعلق فقط باندماج الأم والابن. فلا يجب أن ننسى أن صفورة هي التي أنقذت موسى من الضربة الإلهية بأن قامت بختان ابنها. بالنسبة للمقارئ «المحافظ» يمكن أن تمثل حالة موسى إشكالية. فالمشكلة اللاهوتية كانت كالتالي: لكونه يهوديًا مصريًا. فإن موسى كان دون شك مختتنًا. لكن ليس بحسب الطقوس «المحافظ». هل كان ذلك هو السبب وراء هجوم يهوه؟ لا يذكر لنا النص شيئًا في ذلك. إلا أنه يقرر أنه نتيجة للطقوس الذي قامت به صفورة ترك يهوه موسى في سلام. كان هذا الطقوس إذن بمثابة ختان رمزي يبين صلاحية ختان موسى.

لنلاحظ كذلك الحقيقة المدهشة في أن امرأة هي التي تقوم بالختان. وأكثر من ذلك أنها امرأة. أجنبية حطمت تابوها مزدوجًا. فهي تقوم بممارسة كانت قاصرة على الوطنيين ونجاست على مواجهة إله إسرائيل. وعندما مارست صفورة الختان (٤: ٢٥) لا نجد اللفظة الفنية (يختن) الدارجة لكن نفس الفعل «يقطع» التي كانت تستخدم في العبرية للتعبير عن إقامة عهد. وفي تكوين ١٧ حيث الحديث عن العهد مع إبراهيم كانت علامة العهد هي الختان. هذا العهد الذي قطعه الله مع إبراهيم «اتسع بواسطة امرأة. ليشمل كل أولئك الذين يبعون الانضمام لشعب يهوه».

القصتان الواردتان في تكوين ٣٢ وخروج ٤ جزء من الملاحم الوطنية

هل الله قاسٍ؟

الكبيرة للشعب العبري: الملحمة الآبائية وملحمة الخروج من مصر. مثل هذه القصص معرضة دائمًا لخطر قراءتها وتفسيرها بنظرة استعلائية. وما حدث ليعقوب وموسى من جانب الله أتى ليكسر الخطابات الجامدة التي تظن امتلاك الحقيقة المطلقة عن الله والبشر.

إلا أنه يبقى أمر أن توجّه الله يبدو قاسيًا ويستعصى على كل محاولة للشرح. فيهوه الذي يبغى مثل ذاك الذي قام بدعوته لخدمته يمثل أمرًا غير مفهوم. علينا أن نتجنب «ابتذال» هذا الأمر بتفسيرات متسارعة على شاكلة «ليس من المستغرب كتابيًا أن يضرب الله خادمه، فهذا إظهار لحبته الغيورة»<sup>(٢١)</sup>. على العكس من ذلك، من كتابات العهد القديم في حقبة ما بعد السبي وخاصة في سفر أيوب.

في خطابنا اللاهوتي، ينبغي مقاومة الميل لإنكار الجانب غير المفهوم من إله الكتاب المقدس؛ وتذكّرنا النصوص التي شرحناها توجّهًا بهذا الأمر. على نفس المنوال، تُعتبر المسيحية غير مفهومة فيما يتعلق بعار الصليب، فصرخة المرنم في مزمو ٢٢: «إلهي إلهي لماذا تركتني؟» على لسان يسوع المذبوح على الصليب تنهي كل حدود لخطاب لاهوتي «منطقي».

### قسوة الله أم قسوة البشر؟

هل الله إله قاسٍ؟ هل يواجه الإنسان كخصم له؟ نقودنا نماذج القصص الأربع التي قمنا بدراستها دراسةً موجزةً إلى الاستنتاج التالي: يتعلق الأمر بقصص كُتبت في سياق من الممارسات الإنسانية الوحشية، إن لم تكن

(32) A. LACOCQUE, *Le devenir de Dieu*, Paris, 1967, p. 151.

قاتلة: توجهات أصولية وذبائح من الأطفال. والسلوك الإلهي الذي يبدو لنا اليوم قاسيًا هو الذي طرح للنقاش أمر قسوة الإنسان. بمعنى آخر: إن هذه النصوص تعالج في المقام الأول قسوة البشر وليس قسوة الله. لذا يمكننا أن نتساءل حول معرفة ما إذا كانت القسوة الإلهية كانت ببساطة نتيجة إسقاط للقسوة الإنسانية على الله. والإجابة هنا ستكون إجابة نفسية مؤكدة.

إن غالبية النصوص الدينية الكبرى تحوي نصوصًا يصب فيها الله جام غضبه على الإنسان. وغالبًا دونما سبب ظاهر. هذه النصوص تذكر الإنسان بهشاشة وجوده وكذلك بهشاشة قناعاته اللاهوتية. فحينما يظهر الله كإله غامض، بل وقاس، لا يبقى أمام المؤمن سوى حل واحد: أن يلتحق بمدرسة «أيوب». ففي نفس اللحظة التي رفض فيها القسوة الإلهية بجرأة يُحسد عليها، لم يجد له ملاذًا سوى أن يصرخ قائلاً: «أما أنا فقد علمت أن وليي حي» (أي ١٩: ٢٥) وهكذا لاذ بالله، لمواجهة الله.

# الفصل الثالث

## هل الله طاغية ومحارب؟

«Gott mit uns» أي «الله معنا» انتشر هذا الشعار في زمن الحرب العالمية الأولى. على شفاه فيالق الجنود الألمان. فقد اقتنع هؤلاء. على أساس الإيمان بمحتوى العظات النارية لرجال الكنيسة. بأنهم كانوا يشنون حربًا عادلة أرادها الله. إن إضفاء الشرعية على الحروب وإبادة شعوب بأكملها يمثل خطأ تاريخيًا ثابتًا للأسف في المسيحية ولا مجال هنا لسرد المزيد من الأمثلة. فمنذ الحروب الصليبية وحتى الصراع في البوسنة. كانت المناداة بإله محارب يطلب الخضوع له. جَد الأساس السهل لها في العديد من نصوص العهد القديم؛ حيث كان موضوع الإله المحارب والسيد الوحيد يمثل جزءًا لا يستهان به. لكن سيكون الأمر كذلك عرضةً ابتذال تلك النصوص من خلال محاولة روحنتها (الله يدعو للمعركة ضد عبادة الأوثان). وسيكون الأمر كذلك عرضة للشك لاهوتيًا إذا ما رفضنا إله الحرب في العهد القديم وقارناه بإله المحبة في العهد الجديد<sup>(33)</sup>. وتوجد المفاهيم الحربية والمستبدة التي ربطها الكثيرون بالله على وجه الخصوص في سفر التثنية وفي قصص الغزو في سفر يشوع؛ أي في أسفار تمثل جزءًا من لوحة تاريخية ممتدة في التثنية

(33) هذا النهج مازال يُمارس. انظر G. BARBAGLIO, Dieu est-il violent? Une Lecture des Écritures juives et chrétiennes, Paris, 1994

وحتى الملوك الثاني. يدعو المتخصصون هذه اللوحة بالتاريخ التثنوي. وكما رأينا قبلاً تعود أصول اللاهوت التثنوي إلى مملكة يهوذا في القرن السابع قبل الميلاد. وتتصف هذه الحقبة بهيمنة الإمبراطورية الآشورية على عالم الشرق الأدنى القديم.

منذ فترة حكم تغلث بلاسر (٧٤٥-٧٢٧) تم إدراج منطقة سوريا وفلسطين في الإمبراطورية الآشورية. وكان على مملكة إسرائيل دفع الجزية منذ عام ٧٣٨. وبدايةً من عام ٧٢٢ (سقوط السامرة) فقدت استقلالها وخولت إلى مقاطعة آشورية. وبالنسبة للملك يهوذا، فقد أصبح تابعاً للملك الآشوري في عام ٧٣٤. وتم إخضاع دويلات سوريا وفلسطين الصغيرة لما يسمى بالـ *pax assyrica*. الذي كان نوعاً في السوق المشتركة وكان إنشاء بنية تحتية حقيقية (طرق صالحة للأغراض الحربية والتجارية. نظام يربط العاصمة بأطراف الدولة) مقدمة لحراك ليس له مثيل في تاريخ بلاد ما بين النهرين يضاف إلى ذلك تجديدات أخرى: ضم جنود الدول التابعة في الجيش الآشوري ونقل جزء من الشعوب المستعمرة. وفي واقع الأمر. كان هذا الإجراء يستهدف على وجه الخصوص طبقة المثقفين: (الموظفين. الكتبة. العسكريين ذوي الأهمية. الكهنة. العمال المهرة)<sup>(٢٤)</sup> وذلك بهدف منع احتمالات القيام بالثورات. وكان يتم إحلال أولئك المسبيين إما بموظفين آشوريين أو مجموعات أخرى من الأغراب الذين لا يستطيعون التعاون مع

(٢٤) كان المسبيون يُستخدمون في أكثر من مجال. فكان بعضهم يشارك في عمدين آشور (بناء مدينة دور شاروكني). والبعض عمل في البلاط الملكي الآشوري. وآخرون تم بيعهم كعبيد. إلخ...



الإدارة الآشورية في الموقع وقد فجرت العناصر الثقافية والدعاية الآشورية «صدمة ثقافية»<sup>(٣٥)</sup> في إسرائيل ويهوذا. كما في الممالك الصغيرة المجاورة. التي كانت حتى تلك اللحظة في مأمن من السياسة الدولية الضخمة. وقام الآشوريون بإصدار منشورات قضائية يطالب فيها ملك آشور بالخضوع الكامل من جانب رعاياه ويحتفي بالانتصارات الآشورية والقضاء على جميع أعداء آشور.

ويمثل انتشار الأيديولوجية الآشورية النموذج الأول لعولة ثقافة سائدة. ويمكننا القول دون مبالغة إن تلاقي المفكرين اليهود مع الفكر الآشوري قد أثر بشدة وبطريقة حاسمة على تكوين العهد القديم.

في القرن السابع قبل الميلاد، شهدت أورشليم ازدهارًا اقتصاديًا باهرًا ونما عدد سكانها نموًا كبيرًا. ويمكننا أن نرى في ذلك تأثير تدمير آشور للسامرة<sup>(٣٦)</sup> ويمثل حكم يوشيا (٦٤٠ - ٦٠٩ ق.م) في غالب الأمر ذروة هذا التطور. فقد استفاد من الضعف المتزايد للحضور الآشوري في فلسطين. وقام ومستشاروه بإصلاح سياسي ولاهوتي. فقد تم إعلان هيكل أورشليم مكان العبادة الشرعي الوحيد مما سهل عملية التحكم في أفراد الإكليروس والضرائب. وفي تلك الحقبة، حيث الحس الوطني القوي، تم تحرير نسخة أولى من سفر التثنية. وقد رافقت هذه الخطوة وأيدت وبررت التغيرات التي قام بها

(35) Cf. à ce sujet N. LOHFINK, «Culture Shock and Theology: A Discussion of Theology as a Cultural and Sociological Phenomenon Based on the Example of Deuteronomic Law», Biblical Theological Bulletin 7, 1977, pp. 12- 22.

(٣٦) لا يوجد تأكيد على أن الانفجار الديمجرافي لأورشليم حدث مباشرة تحت تأثير عودة الجلوبين حسب دفاع الخاصة.

البلاط الملكي وأيدتها وبررتها. وكما سنرى. فإن تأثير الأيديولوجية والأشورية وأسلوبها كان فاعلاً فيها بسهولة.

## شعب يهوه كتاب حالة التثنية

«اسمع يا إسرائيل: الرب إلها رب واحد. فتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قوتك» (تث ٦: ٤، ٥) هذه الدعوة التي أصبحت قانون الإيمان الأساسي لليهودية والذي لا يزال المؤمنون يرددونه حتى اليوم. تمثل دون شك افتتاحية سفر التثنية المناسبة في القرن السابع قبل الميلاد. لن ندخل هنا في مناقشة حول معنى «رب واحد». فهذا التوكيد تم توجيهه لمتلقين كانوا يعبدون يهوه بأشكال كثيرة وفي هياكل كثيرة. يشدد التثنية على وحدانية يهوه. ويعود التوكيد على أن يهوه واحد غير منقسم. فيجب أن تكون المحبة له كاملةً وغير مجتزئة.

لكن ما معنى القول: «حب الرب إلهك»؟ هل يسوغ إصدار أمر بالحب؟ أي محب سوف يقول لك إن هذا مستحيل. من الواضح أن الفعل «يحب» هنا له معنى لا يرتبط بالشاعر أو العاطفة. ففي واقع الأمر في تثنية ١٠: ٢ «ترتبط الدعوة إلى محبة الله بأفعال مثل «تتقي» و«تسلك» و«تعبد».

تنتمي هذه المصطلحات بمعاني الإخلاص والخضوع. وتجد توازنات مذهشة لوصية المحبة هذه في معاهدات التبعية الأشورية<sup>(١٧)</sup> حيث كان يجب أن يكون الملك الكبير موضوع محبة رعاياه.

«حب آشور بانيبال... ابن أسر حدون. ملك آشور كنفسك» (معاهدة

«نحب آشور بانيبال. ملك آشور ونبغض عدوه. من هذا اليوم وعلى مدى حياتنا. سيكون آشور بانيبال ملكنا وسيدنا. لن نملك علينا ولن نبحت عن ملك أو سيد آخر لنا» (معاهدة آشور بانيبال. نحو ١٥٠ ق.م). ❖

التوازنات واضحة مع وصية سفر التثنية المركزية: فالله يظهر في السفر في نفس صورة الملك الآشوري. ويمكننا الذهاب إلى أبعد من ذلك في هذا التوازي. إذ أن بنية سفر التثنية بأكمله يمكن فهمها من خلال معاهدات التبعية الآشورية. كانت تلك المعاهدات تحتوي على العناصر الآتية عامة:

- دائمًا «مقدمة تاريخية» تسرد اللقاء بين السيد والتابع.
- الوصية الأساسية (التبعية التامة للملك الآشوري).
- الشروط الخاصة (الضريبة. الالتزامات الحربية. إلخ...).
- دعوة الآلهة الشاهدة التي تضمن صلاحية المعاهدة.
- البركات واللعنات لأولئك الذين يحترمون أو لا يحترمون شروط المعاهدة.

يمكننا أن نلمح وجود كل هذه العناصر بسهولة في سفر التثنية. وتتضمن صياغات اللعنات في تثنية ٢٨: ٢٠ وما يليها تشابهات شديدة مع معاهدات آسرحدون لا يمكن شرحها إلا بوجود اعتمادية أدبية: وحتى دعوة الشهود موجودة في سفر التثنية ولو بطريقة غير مباشرة. بما أن يهوه لا

يمكنه دعوة آلهة أخرى. حيث نقرأ في تثنية ٣٠: ١٩ «أشهد عليكم اليوم السماء والأرض». ما هي الاستنتاجات التي يمكن التوصل إليها من خلال حقيقة أن كُتِّبَ التثنية يستخدمون نموذجًا لمعاهدة تبعية لوصف العلاقة بين يهوه وشعبه؟ في الواقع. الكلمة المركزية لسفر التثنية (بريت) والتي نترجمها «عهد» يمكن ترجمتها كذلك «معاهدة». فهل نحن إذن أمام لاهوت تسلّطي. يظهر فيه الله كطاغية يطالب رعاياه بتبعية عمياء. معاقبًا أي تعدّ على وصاياه بأقسى اللعنات؟

إذا وضعنا سفر التثنية في سياق الهيمنة الآشورية. فإن رسالته تتلخص كما يلي: نعم إسرائيل لها سيد تدين له بالولاء المطلق. إلا أن هذا السيد. ليس هو الملك الآشوري الكبير. لكن يهوه. إله الشعب. وكذا فاتخاذ النموذج الآشوري قد يكون له معنى مضاد لآشور. فإسرائيل لا تدين بخضوعها سوى لله. وليس لأحد آخر.

لكن مع هذا تبقى مشكلة: فالنصوص التثنوية دائمًا ما تقدم هذا الإله في صورة الإله المحارب.

### يهوه، إله الغزو - حالة سفر يشوع

في الجزء الأول منه (أصحاحات ١-١٢) يخبر سفر يشوع القارئ بأن استقرار الشعب العبري في أرضه جاء نتيجة لغزوة عسكرية بدا يهوه قائدها. وقد قاد هذا الإله شعبه في انتصارات متعددة وصلت في غالبيتها إلى حد إبادة أو طرد الشعوب الكنعانية. هنا يبدو الله كمحارب يقود شعبًا

يحب الحرب، ومثل هذه النصوص هي التي تستخدمها اليوم بعض الأوساط اليهودية الأصولية لمعارضة عملية السلام بين الإسرائيليين والفلسطينيين. وللإصرار على طرد الشعب العربي. مثل هذه القراءة الأصولية لسفر يشوع يعترها العوار من ناحيتين: فهي أولاً تعتبر نصوص يشوع نصوصاً تاريخية وثانياً فهي تعتم بالكامل على حقيقة أن عبادة إله محارب تمثل مشكلة كبيرة بالنسبة للإيمان الكتابي.

فيما يختص بالمرحلة التي يُعتقد أنها شهدت استقرار الأسباط في أرض الموعد (القرنين الخامس عشر والرابع عشر قبل الميلاد)، فنحن نعلم اليوم، بفضل جهود بعض علماء الحفريات الإسرائيليين، أن توطين العشائر والقبائل التي ستكون فيما بعد شعب إسرائيل كان يمثل تنويعاً لعملية طويلة ومعقدة من الغزو في يشوع. فبشكل كبير، تكونت إسرائيل من خلال هذه الغزوات التي ساعدت على ضم الكثير من الشعوب الكنعانية المستقلة، والأمر يتعلق بمجموعات مهمشة وجدت نفسها دائماً في صراعات مع ملكيات كنعانية صغيرة كانت تعتمد على ملك مصر. وقد دُعيت تلك الشعوب الثائرة في الوثائق المصرية (Hap/biru). وهو تعبير خول في النهاية إلى كلمة Hebrew أي عبراني. وقد عثر على شواهد تشير إلى وجود أولئك الـ «عابيرو» خارج كنعان. وكذلك في مصر. وهكذا يمكننا تفسير تكوين إسرائيل على اتحاد تلك المجموعات المسماة بالعابير وكانت المجموعة القادمة من مصر هي التي أتت بخبرة الخروج من مصر نتيجة للتدخل الإلهي؛ وخاطبت مثل تلك الخبرة بشكل طبيعي العابيدو الكنعانيين الذين

كانوا يعانون بالمثل من السلطة المصرية. إعادة البناء التاريخي هذه تعني أن جزءًا كبيرًا من مستقبل إسرائيل سوف يتكون من خلال شعوب كنعانية مستقلة. وهكذا، فإن استقرار الشعب العبري في كنعان لم يكن نتيجةً لحرب خاطفة أو لغزوة قام بها جيش أتى من الخارج.

كيف وصل إلينا إذن تفسير الغزو كما يقدمه لنا سفر يشوع؟ مع أن المتخصصين يختلفون في الكثير من المشاكل في التفاصيل. إلا أن هناك إجماعًا ما حول أن مجموعة النصوص الأولية حول الغزو في يشوع ١-١٢ قد رأت النور في الحقبة الآشورية. وخاصة تحت حكم يوشيا (نحو عام ٦٢٠ ق.م). نحن نعرف أن يوشيا استطاع الاستفادة من ضعف الإمبراطورية الآشورية ليقود سياسةً توسعيةً كانت تهدف لضم أراضٍ من المملكة الشمالية القديمة. التي أصبحت مقاطعات آشورية. إلى ملكة يهوذا. في هذا السياق، وفي سفر يشوع. نجد شرعية لاهوتية لسياسة يوشيا التوسعية. وقام الكتّاب التثنيون. الذين كانوا قد أخرجوا للنور النسخة الأولى في سفر التثنية. ببيان التوازي بين يشوع ويوشيا. وفي نفس الوقت قدموا رؤيةً حربيةً لبدایات الشعب الإسرائيلي. بتقديم يهوه كإله محارب يتدخل في حروب شعبه. فإن التثنيين لا يثبتون أصالتهم.

فهذه الفكرة كانت موجودة لدى الآشوريين. ثم لدى البابليين<sup>(٣٨)</sup>.

لقد تأثر كتّاب سفر يشوع كثيرًا بالنصوص الآشورية ليقدموا يهوه كإله المعركة.

يَفْتَتَح سفر يشوع بخطاب طويل ينصب فيه الرب يشوع قائدًا حربيًا

بوعده الذي يقول فيه: «كل موضع تدوسه بطون أقدامكم لكم أعطيته... لا يقف إنسان في وجهك... تشدد وتشجع» (يش ١: ٣، ٥، ٦). خطاب مشابه يوجد في يشوع ١٠: ٨ في لحظة معركة فاصلة: «لا تخفهم لأنني بيدك قد أسلمتهم، لا يقف رجل منهم بوجهك»<sup>(٣٩)</sup>.

تبنى روايات الغزو الآشورية وفقًا لنموذج متكرر<sup>(٤٠)</sup>. وقد تأثر الكتاب التثنويون بقوة بهذا النموذج وقاموا بتطوير أيديولوجية عن «حروب يهوه» (انظر على سبيل المثال تنية ٢٠: يشوع ١٠: قضاة ٤: إلخ...) في سفر العدد ٢١: ٤ نجد إشارة إلى هذا العنوان «حروب الرب». وهي مفاهيم غير مقنعة في سياق الحديث عن «الحرب المقدسة» كما تفعل دائمًا، ففي المفهوم التقليدي للحرب المقدسة الشعب هو الذي يحارب من أجل إلهه: بينما في النصوص الآشورية وفي نصوص العهد القديم، الله هو الذي يحارب من أجل شعبه.

العناصر المؤسسة لهذه الأيديولوجية هي كالتالي:

• بوضع العدو في وضع مهاجمة إسرائيل.

• رد فعل إسرائيل: الإحباط، الخوف، الصراخ (نحو يهوه).

---

(٣٨) بصورة عامة، كانت مثل هذه الفكرة تعود إلى مفهوم الإله القومي الذي ينتظر منه التدخلات لحماية شعبه في حالة الحرب. ولذلك، فعلى إحدى اللوحات الحجرية المشهورة جدًا (القرن التاسع ق.م) يهدي ميشع ملك موآب شكره لكموش إله موآب الذي أعطاه النصر على إسرائيل.

(39) Cité d'après le Supplément au Cahier Évangile 81, mentionné cidessus (note 37).

(40) Pour plus de détails, cf. K.L., YOUNGER, jr., Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 98, Sheffield 1990, pp. 61- 124.

- الدعوة لعدم الخوف من العدو لكن إلى الثقة بيهوه.
- يهوه يخرج أمام إسرائيل ويشن الحرب بنفسه.
- تدخل يهوه المعجزي بسبب الإحباط للعدو.
- وهذا يؤدي إلى الانتصار الشامل على الأعداء.
- يتم تعقب الأعداء وإبادتهم عن بكرة أبيهم.

وتتضح التأثيرات الآشورية بجلاء على نص مثل يشوع ١٠.<sup>(٤١)</sup> فعلى شاكلة سرجون، ينبغي على يشوع وإسرائيل مواجهة خالف قوي من ملوك الأعداء. وبفضل التدخل الإلهي، ينكسر الأعداء، وفي أثناء هروبهم يتدخل هدد ويهوه بطريقة معجزة:

رسالة إلى الله: «هرب بقية الشعب إنقاذًا لحياتهم... هدد (= إله العاصفة) ... أطلق صرخة عظيمة نحوهم. وباستخدام عاصفة من الأمطار والحجارة المتساقطة من السماء (= حبات برد). أفنى أولئك الذين بقوا منهم».

يشوع ١٠: ١١ «وبينما هم هاربون من أمام إسرائيل وهم في منحدر بيت حورون. رماهم الرب بحجارة عظيمة من السماء إلى عزيقة فماتوا. والذين ماتوا بحجارة البرد هم أكثر من الذين قتلهم بنو إسرائيل بالسيف».

وباستخدامهم النموذج الآشوري في الحرب، ضخم كتاب يشوع ١-١٢ من صورة يهوه كمحارب. صورة إله لا يتورع عن القضاء بصورة حاسمة على

(41) Le texte de référence est la «Lettre au Dieu» du roi Sargon II. cf. YOUNGER, pp. 210- 211; pp. 366- 367.



كل أعداء إسرائيل. يمكننا. بل أقول إنه يجب علينا. التراجع عن هذه الصورة. غير أنه يجب علينا أن نفهمها في سياق الموقف التاريخي الذي ظهرت فيه. وذلك لأن كُتَّاب سفر يشوع يسعون وراء هدف جدلي يشبه ذاك الذي في سفر التثنية. فبالنسبة لهؤلاء الكُتَّاب الذين ينتمون لعصر الملك يوشيا. يتعلق الأمر بإظهار أن يهوه أقوى من كل الآلهة الأشورية الحارسة: أشور وهدد وعشتار. وعندما ينبر سفر يشوع على أنه لم يكن للشعوب الأخرى أدنى حق في امتلاك كنعان. فإن هذا الاستنتاج ينطبق بالمثل. وفي المقام الأول على الأشوريين الذين احتلوا الأرض في القرن السابع ق.م. التي وعد بها الله شعبه. هنالك إذن رسالة تؤكد تفوق يهوه على أشور وآلهتها. لكن هذه الرسالة تكونت على حساب تقسية صورة يهوه الذي أصبح محاربًا على غرار أشور.

### تجريد وغول إله المعركة

لا يمكننا إنكار الوزن الذي تمثله صورة إله محارب في العهد القديم. لكن ينبغي أيضًا الالتفات إلى أن هذه الصورة قد وجدت بعض التوازن بسبب قراءات كثيرة قامت بتطويرها. إن لم يكن نقدها. عندما تعرضت أورشليم للدمار بواسطة الجيوش البابلية عام ٥٨٧ ق.م. تزعزع المفهوم الحاكم للإله المحارب بشدة. وهكذا قام التثنيويون الذين ينتمون للجيل الثالث والرابع بإعادة قراءة افتتاحية سفر يشوع من قائد عسكري إلى معلم ديني: «لا يبرح سفر هذه الشريعة من فمك. بل تلهج فيه نهارًا وليلاً» (يش ١: ٨). وأصبح

احترام التوراة بقرر حياة الشعب في الأرض وليس الفتوحات العسكرية.

محاولة ماثلة لعدم «العسكرة» توجد في النسخة الأولى من معجزة البحر في خروج ١٥. فمنذ زمن بعيد. كان المعروف أن القصة المركزية في خروج ١٤ تتكون من نسختين مختلفتين: نسخة كهنوتية وأخرى يمكن تسميتها ثنوية؛ حيث يبدو أن كُتّابها كانوا ينتمون إلى سلالة الثنويين الفكرية. هذه النسخة التي ظهرت في الحقب الفارسية دون شك والتي تحتوي إجمالاً على الأعداد ٥، ٦، ٩، ١٠، ١٣، ١٤، ٢٠، ٢١، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٣٠ أعادت إلى الحياة أيديولوجية حروب يهوه مرةً أخرى. غير أنه يمكننا ملاحظة وجود اتجاه لنزع العسكرة عن هذا المفهوم. فما جذر ملاحظته على وجه الخصوص في رواية خروج ١٤ هو الخطاب الموجّه لإسرائيل بأن يبقوا هادئين. فيهوه فقط هو الذي يحارب. وليس على إسرائيل إلا أن ترى وتؤمن (ع ١٤) «الرب يقاتل عنكم وأنتم تصمتون» يركز كاتب خروج ١٤ الثنوي على قدرة يهوه في موقف أزمة؛ حيث يمكن معاينة هذه القوة بلا شك. في الواقع. يعود هذا النص لخبرة السبي البابلي حيث سوف يشعر المسبيون بالقهر من خلال الثقافة والقوة والزهو البابلي. كانت هذه القصة موجهة إذن إلى قراء تم جريدهم من كل قوة سياسية وحربية وأصبحوا غير قادرين على تحقيق حريتهم الشخصية. يبين خروج ١٤ إذن أن التحرير لا يمكن أن يأتي إلا بواسطة يهوه. وفي نفس الوقت تُضعف هذه القصة من تاريخية الحرب كحدث بشري خالص. فالحرب البشرية تزوب وتختفي في وسط العمل الإلهي المحرر. لذا، فليس من المبالغة في شيء التأكيد على أن مكان لاهوت حروب يهوه. في الشكل الذي تتخذه في هذا النص وكذلك في قراءة

السببي لسفر يشوع. لا تقع في إطار أيديولوجي حزبي. لكن في سياق نوع من «لاهوت التحرير».

## نص خروج ١٤

(خر ١٣: ١٧) وَكَانَ لَمَّا أَطْلَقَ فِرْعَوْنُ الشَّعْبَ ... ٢١ وَكَانَ الرَّبُّ يَسِيرُ أَمَامَهُمْ نَهَارًا فِي عَمُودِ سَحَابٍ لِيَهْدِيَهُمْ فِي الطَّرِيقِ وَلَيْلًا فِي عَمُودِ نَارٍ لِيُضِيَءَ لَهُمْ - لِكَيْ يَمْشُوا نَهَارًا وَلَيْلًا. ٢٢ لَمْ يَبْرَحْ عَمُودُ السَّحَابِ نَهَارًا وَعَمُودُ النَّارِ لَيْلًا مِنْ أَمَامِ الشَّعْبِ.

(خر ١٤: ٥) ٥ فَلَمَّا أَخْبَرَ مَلِكُ مِصْرَ أَنَّ الشَّعْبَ قَدْ هَرَبَ تَغَيَّرَ قَلْبُ فِرْعَوْنَ وَعَبِيدِهِ عَلَى الشَّعْبِ. فَقَالُوا: «مَاذَا فَعَلْنَا حَتَّى أَطْلَقْنَا إِسْرَائِيلَ مِنْ خِدْمَتِنَا؟» ٦ فَشَدَّ مَرْكَبَتَهُ وَأَخَذَ قَوْمَهُ مَعَهُ... ٩ فَسَعَى الْمِصْرِيُّونَ وَرَاءَهُمْ وَأَذْرَكُوهُمْ. جَمِيعُ خَيْلِ مَرْكَبَاتِ فِرْعَوْنَ وَفُرْسَانِهِ وَجَيْشِهِ. وَهُمْ نَازِلُونَ عِنْدَ الْبَحْرِ عِنْدَ فَمِ الْحَيْرِوثِ أَمَامَ بَغْلٍ صَفُونَ... ١٣ فَقَالَ مُوسَى لِلشَّعْبِ: «لَا تَخَافُوا. قِفُوا وَانْظُرُوا خَلَاصَ الرَّبِّ الَّذِي يَصْنَعُهُ لَكُمْ الْيَوْمَ. فَإِنَّهُ كَمَا رَأَيْتُمْ الْمِصْرِيِّينَ الْيَوْمَ لَا تَعُودُونَ تَرَوْنَهُمْ أَبَداً إِلَى الْأَبَدِ. ١٤ الرَّبُّ يَقَاتِلُ عَنْكُمْ وَأَنْتُمْ تَصْمُتُونَ...» ٢٠ فَدَخَلَ بَيْنَ عَسْكَرِ الْمِصْرِيِّينَ وَعَسْكَرِ إِسْرَائِيلَ وَصَارَ السَّحَابُ وَالظَّلَامُ وَأَضَاءَ اللَّيْلُ. فَلَمْ يَفْتَرِبْ هَذَا إِلَى ذَاكَ كُلِّ اللَّيْلِ. ٢٤ وَكَانَ فِي هَزِيعِ الصُّبْحِ أَنَّ الرَّبَّ أَشْرَفَ عَلَى عَسْكَرِ الْمِصْرِيِّينَ فِي عَمُودِ النَّارِ وَالسَّحَابِ وَأَزْعَجَ عَسْكَرَ الْمِصْرِيِّينَ ٢٥ وَخَلَعَ بَكَرَ مَرْكَبَاتِهِمْ حَتَّى سَاقَوْهَا بِثِقَلَةٍ. فَقَالَ الْمِصْرِيُّونَ:

«تَهَرَّبُ مِنْ إِسْرَائِيلَ لِأَنَّ الرَّبَّ يُقَاتِلُ الْمِصْرِيِّينَ عَنْهُمْ»... ٢٧ فَمَدَّ مُوسَى يَدَهُ عَلَى الْبَحْرِ فَرَجَعَ الْبَحْرُ عِنْدَ إِقْبَالِ الصُّبْحِ إِلَى حَالِهِ الدَّائِمَةِ وَالْمِصْرِيُّونَ هَارِبُونَ إِلَى لِقَائِهِ. فَدَفَعَ الرَّبُّ الْمِصْرِيِّينَ فِي وَسْطِ الْبَحْرِ... ٣٠ فَخَلَّصَ الرَّبُّ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ إِسْرَائِيلَ مِنْ يَدِ الْمِصْرِيِّينَ. وَنَظَرَ إِسْرَائِيلُ الْمِصْرِيِّينَ أَمْوَاتًا عَلَى شَاطِئِ الْبَحْرِ. ٣١ وَرَأَى إِسْرَائِيلُ الْفِعْلَ الْعَظِيمَ الَّذِي صَنَعَهُ الرَّبُّ بِالْمِصْرِيِّينَ. فَخَافَ الشَّعْبُ الرَّبَّ وَآمَنُوا بِالرَّبِّ وَبِعَبْدِهِ مُوسَى.

يظهر هذا الاتجاه لنزع التوجه العسكري عن التقاليد الحربية في سفرى أخبار الأيام؛ فهذان السفران اللذان يعود تاريخهما إلى بداية الحقبة الهللينستية. يقومان بإعادة قراءة لتاريخ إسرائيل. كما يظهر في الأسفار من التكوين وحتى الملوك. وفي هذه القراءة الجديدة تم حذف كل الإشارات إلى الفتوحات العسكرية! فنحن ننتقل من قوائم النسب التي تعرض للعائلات المختلفة التي تناسلت من أبناء يعقوب (أخ ١ - ٩) إلى تأسيس الملكية (أخ ١٠).

وكما أشارت سارة يافت Sara Japhet<sup>(٤١)</sup>. فإن أخبار الأيام تقدم صورة لإسرائيل المستقلة التي سكنت دائمًا أرض الموعد ولم تكن في حاجة أبداً لإله محارب كي تشرح سبب استقرارها في كنعان.

كذلك يغير كاتب سفر أخبار الأيام صورة الحرب الموجودة في أسفار الملوك. فالملوك أصبحوا قادة طقسيين وتحولت الحروب إلى طواف ديني. وهكذا يتعجب المفسر ج. فلهاوزن J. Wellhausen قائلاً: «ماذا فعلوا بأخبار داود؟... أصبح البطل الذي يقود رفقاء السلاح مرثياً يقود جوقة

من الكهنة واللاويين. ذلك الوجه الذي طالما حفرت فيه المعاناة خطوطها لم يعد سوى صورة باهتة لقديس في وسط سحابة من البخور»<sup>(٤٢)</sup>. هذا الاستنتاج، الذي يقطر أسى تحت قلم فلهاوزن، يهدف إلى أمر صحيح: فالملوك ليسوا هم، في المقام الأول، المنفذين لخطط إله محارب، فهم يسعون بالأحرى إلى الاحتراف بالله من خلال العبادة والمزامير. فإذا نادى منادي الحرب، فليس على الشعب الانخراط في المعركة. فهو قد أصبح، كما في خروج ١٤، معايًا لأعمال يهوه. عندما تعرض يهوذا لتهديد جيرانه دعا واحد من الأنبياء الملك يهوذاشافاط والشعب بقوله: «لا تخافوا ولا ترتاعوا... لأن الحرب ليست لكم بل لله... ليس عليكم أن تخاربوا في هذه. قفوا اثبتوا وانظروا خلاص الرب معكم...» (أخ ٢٠: ١٥، ١٧). فالحرب إذن قد أخذت بصورة ما من البشر ولم تعد صورة الله المحارب ذات نفع لتبرير الحرب البشرية. لكن للتعبير عن الأمل في تدخل الله المخلص لصالح شعبه، توجد مسيرة متشابهة لذلك في ثنايا الأدب الرؤيوي (على سبيل المثال، القسم الثاني من سفر دانيال) الذي يحاول وصف الأحداث السابقة لنهاية العالم. توصف هذه النهاية دائمًا بواسطة استعارات حربية. في اليوم الأخير سوف يتدخل الله ليقتضي على قوى الشر التي تقاومه هو وشعبه. وتعيد جماعة قمران استخدام هذا المفهوم في «لقيقة الحرب». كما أن هذا المفهوم سوف يؤثر كذلك على العهد الجديد؛ فالسفر الأخير

(42) «L'historiographie postexilique. Comment et pourquoi?», dans A. de PURY et T. RÖMER (éds), Israël construit son histoire, Le Monde de la Bible, Genève, 1996.

(43) *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1899, 5<sup>e</sup> éd., p. 181.

من العهد الجديد. رؤيا يوحنا. يقدم صورة إله محارب يقوم. من خلال تحركه القوي. بحماية شعبه: «ومن فمه يخرج سيف ماضٍ لكي يضرب به الأمم. وهو سيرعاهم بعضاً من حديد. وهو يدوس معصرة خمر سخط وغضب الله القادر على كل شيء» (رؤ ١٩ : ١٥). صورة الله المحارب موجودة إذن في الأدب الرؤيوي في العهد القديم والجديد على السواء. ومن الخطأ بمكان محاولة معارضة العهدين في هذه النقطة.

لا يمكننا إنكار أن قصص الحرب التي يتدخل فيها الله تأخذ مكاناً كبيراً في الكتاب المقدس. بل إن العكس من شأنه أن يكون مدهشاً: حيث إن الحرب موجودة على مر تاريخ البشرية. إلا أنه سيكون تبسيطاً مخللاً أن نكتفي بمثل هذا الاستنتاج أو أن نضع جانباً وبالإجمال كل الخطاب الكتابي عن الله. كما رأينا سابقاً. كان قصوراً للقراءات الجديدة للتقاليد الحربية في وقت السبي أن يمنع تماماً كل استخدام تفوقي لقصص الحرب. للأسف لم يكن هذا هو الوضع السائد. وساهم سفر يشوع في تبرير إفناء هنود أمريكا (الهنود الحمر) أو تفوق المستعمرين البيض في جنوب أفريقيا. السلاح الوحيد ضد مثل هذا الاستخدام للنصوص الكتابية يكمن في دراسة جادة لهذه النصوص تأخذ في الاعتبار تعقيد تاريخية تواترها. في هذا الشأن يمكننا تذكر أن الجزء الأول من العهد القديم، التوراة أو الأسفار الخمسة، التي تمثل مركز الكتاب المقدس اليهودي. لا تفرد الكثير من مساحتها لهذه القصص سوى في بعض أجزاء من سفر يشوع. ورغم إن المفسرين حاولوا إدراج سفر يشوع في الأسفار الخمسة. فإن اليهودية اختارت أن تبقى نهاية التوراة مفتوحة ووضع قصص الحروب في مكان ثانوي.

لكن هذا لا يعني أن الأسفار الخمسة لا تحتوي على أية إشارة لإله الحرب. فنحن نجد في سفر التثنية على وجه خاص بعض النصوص التي تظهر وكأنها تقدم إله إبادة عرقية: ولا يمكننا في هذا المقام تجاهل تلك النصوص.

### هل هو إله إبادة عرقية؟

يبدأ تثنية ٧ بالوصية الآتية: «١ مَتَى أَتَى بِكَ الرَّبُّ إِلَهُكَ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي أَنْتَ دَاخِلٌ إِلَيْهَا لَتَمْتَلِكَهَا وَطَرَدَ شُعُوبًا كَثِيرَةً مِنْ أَمَامِكَ: الْحِثِّيَّ وَالْجِرْجَاشِيِّينَ وَالْأَمُورِيِّينَ وَالْكَنْعَانِيِّينَ وَالْفِرِزِّيَّينَ وَالْحَوِيثِيِّينَ وَالْيَبُوسِيِّينَ سَبْعَ شُعُوبٍ أَكْثَرَ وَأَعْظَمَ مِنْكَ أَوْدَقَهُمُ الرَّبُّ إِلَهُكَ أَمَامَكَ وَضَرَبْتَهُمْ فَإِنَّكَ حَرَمْتَهُمْ. لَا تَقْطَعْ لَهُمْ عَهْدًا وَلَا تُشْفِقْ عَلَيْهِمْ. ٣ وَلَا تَصَاهِرُهُمْ. ابْنَتَكَ لَا تَعْطِ لِابْنِهِ وَابْنَتَهُ لَا تَأْخُذُ لِابْنِكَ. ٤ لِأَنَّهُ يَرُدُّ ابْنَكَ مِنْ وَرَائِي فَيَعْبُدُ إِلَهَةً أُخْرَى فَيَحْمِي غَضَبُ الرَّبِّ عَلَيْكُمْ وَيُهْلِكُكُمْ سَرِيعًا. ٥ وَلَكِنْ هَكَذَا تَفْعَلُونَ بِهِمْ: تَهْدِمُونَ مَذَابِحَهُمْ وَتَكْسِرُونَ أَنْصَابَهُمْ وَتَقْطَعُونَ سَوَارِيَهُمْ وَتُحْرِقُونَ تَمَاثِيلَهُمْ بِالنَّارِ. ٦ لِأَنَّكَ أَنْتَ شَعْبٌ مُقَدَّسٌ لِلرَّبِّ إِلَهُكَ. إِيَّاكَ قَدْ اخْتَارَ الرَّبُّ إِلَهُكَ لَتَكُونَ لَهُ شَعْبًا أَحَصَّ مِنْ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ لَيْسَ مِنْ كَوْنِكُمْ أَكْثَرَ مِنْ سَائِرِ الشُّعُوبِ النَّصَقَ الرَّبُّ بِكُمْ وَاخْتَارَكُمْ لِأَنَّكُمْ أَقَلُّ مِنْ سَائِرِ الشُّعُوبِ» (تث ٧: ١-٦).

إذا ما فكرنا في المآسي التي شهدتها يوغوسلافيا السابقة في غضون السنوات الأخيرة، فإن مثل هذا النص يمثل مفاجأة غير سعيدة. فالدعوة كانت

لإسرائيل بالانفصال الكامل عن بقية الشعوب. والواضح أن هذا الانفصال كان يستدعي قتل الآخرين<sup>(٤٤)</sup>. ويشق علينا كثيرًا احتمال مثل هذا النص. فلنسحَ على الأقل إلى فهمه: أولاً، يتعلق الأمر بوصية أيديولوجية لم يتم تطبيقها أبداً في حقبة العهد الجديد (لكن للأسف في فترات لاحقة على يد المسيحيين الذين خرجوا للحرب ضد الهراطقة) كان الرهان على هوية إسرائيل والعبادة الخالصة ليهوه المطلوبة من الشعب. يبني النص في واقع الأمر مقابلةً في منتهى القوة بين يهوه، إله إسرائيل، وآلهة الشعوب الأخرى وكان كُتّاب هذا النص، الذين عاشوا في القرن الخامس ق.م، في غالب الأمر يخشون من فقدان إسرائيل لهويتها من خلال قبولها الاتصال مع الآخرين. لذلك فقد تبوّأوا موقفاً دفاعياً شديداً لم يكن من المستغرب أن تتم ترجمته في لغة متناهية العدوانية، يعكس هذا الخطاب العنيف إذن صورة جماعة تعيش أزمةً طاحنةً وتشعر بالتهديد في كل الأطراف. وقد استمر هذا الانعكاس حتى أيامنا هذه. فما أن يصاب مجتمع ما بأزمة اقتصادية أو فكرية، حتى يسعى للانغلاق على نفسه مفضلاً إقصاء الغرباء. تبين لنا نصوص مثل ثنية ٧ أن إسرائيل لم تكن بآمن دائماً في هذا الخطر. لنذكر كذلك أن قائمة الأم السبع في عدد ١ لا تشير إلى شعوب معينة. أولاً الرقم ٧ يمثل الكمال. وغالبية الأسماء مثل الحثيين، الأموريين، الكنعانيين إنما هي ألفاظ عامة كان الآشوريون والبابليين يستخدمونها للإشارة إلى كل الشعوب الموجودة في منطقة سوريا وفلسطين. إذن فثنية ٧ لا يقصد شعوباً غريبة

(٤٤) نقرأ في ثنية ٧: ٢ «فإنك حرمهم». وفي هذا إشارة إلى ممارسة عسكرية كان يتم بحسبها التضحية بالغنائم المادية والبشرية حتى لا يغتني المرء من خلال انتصاره العسكري.



محددة؛ فالأسماء المستخدمة لها قيمة رمزية للإشارة إلى أولئك الذين يستطيعون إزاحة إسرائيل عن العبادة الخالصة ليهوه. قد يمكننا الذهاب إلى أبعد من ذلك وتذكر أنه في لحظة العودة من السبي. قام صراع كبير بين جزء من قدامى المسبيين والسكان الذين تمتعوا بالحكم الذاتي ولم يتعرضوا للسبي. فقد كان الفصل المسبي يعتبر نفسه فقط «إسرائيل الحقيقي» وساوى بين غير المسبيين والأجانب. وقد رغب كلٌّ من عزرا ونحميا في توثيق مثل تلك النظرة الإقصائية لدى إسرائيل ومنع أي اختلاط بين المسبيين وغير المسبيين. لذلك فالإصحاح التاسع من عزرا. الذي يناقش هذه المسألة. يستخدم قائمةً من الشعوب ماثلةً لتلك الموجودة في تثنية ٧ للإشارة إلى «شعب البلاد». يصوغ عزرا ٩: ١٢ في كلمات مطابقة تقريبًا لتلك الواردة في تثنية ٧: ٣ الأمر بمنع الزيجات المختلطة<sup>(١٤)</sup> (حول هذه النقطة. انظر بالمثل ملاحظتنا حول خروج ٤ التي أشرنا إليها في الفصل السابق). يمكننا أن نستنتج من ذلك أن نص تثنية ٧ يسعى إلى إعلاء نظرة في منتهى الضيق لشعب يهوه تقوم بإقصاء جزء كبير من الساكنين القدامى في مملكة يهوذا. هذه النظرة التمييزية تظهر في كلمات تنسم بالعنف الشديد؛ ويمكن دون شك فهمها انطلاقًا من موقف هيمنة أجنبية حيث تعرضت اليهودية للابتلاع في الثقافة المحيطة. إلا أن هذا الاتجاه للانكفاء على الذات لم يكن قابلاً للاستمرار. وقد قدم لنا العهد القديم الكثير من النصوص التي تدخل في صراع قوي مع النظرة التمييزية لله.

في العهد القديم يفتتح قصة الشعب العبري بتاريخ البطارقة الذين كان أولهم إبراهيم. وعلى عكس نصوص التثنية والأسفار التاريخية نلمح

في قصص الآباء أسلوبًا سلميًا نحو مسألة مواجهة الشعوب المجاورة نعود مرة أخرى إلى فلهاوزن الذي لاحظ فيما يتعلق بالآباء أنهم لم يكونوا يميلون إلى الحرب. ففي سفر التكوين قدم إسرائيل صورة مختلفة تمامًا عن نفسه في وسط الأمم<sup>(٤١)</sup>. فلم يتم توجيه الانتقادات للأمم الأخرى. فلا حديث عن عبادتهم للأصنام. كما أن هذه الشعوب الأخرى كان بإمكانها الدخول في علاقة قريبة مع إله إسرائيل. وهكذا قابلت هاجر أم القبائل العربية. في الصحراء ملاكًا من الله تدخل لنجرتها. وهاجر نفسها سحت لها فرصة لا مثيل لها للحديث مع مثلي الشعوب الأخرى. كما فعل الملك أبيمالك على سبيل المثال (تك ٢٠) وهكذا يظهر يهوه في سفر التكوين كـ «إله مساكنة». إله اختار إبراهيم خاصة لنفسه. لكنه لم يطالبه بالانفصال عن بقية ساكني كنعان. يمكننا إذن قراءة قصة إبراهيم كرد فعل لمفهوم قومي للغاية. تبين لنا قصة إبراهيم كيف أن أبا الشعب صنع لنفسه ملكًا في وسط الشعوب المجاورة دون أن ينكسر ودون أن يمتلك الأرض وحده. إن الله في قصة إبراهيم إنما هو إله مسالم يبقي التفاهم بين الشعوب المختلفة؛ وليس من قبيل المصادفة أن تاريخ الشعب العبري يبدأ بمثل هذه الصورة عن الله التي قامت منذ البداية باستبعاد كل حديث عن إله الحرب.

(٤٥) تثنية ٧: ٣ «ولا تصاهرهم. ابنتك لا تعط لابنه. وابنته لا تأخذ لابنك»: عزرا ٩: ١٢

«والآن فلا تعطوا بناتكم لبنيهم ولا تأخذوا بناتهم لبنيكم».

(٤٦) نص وحيد في تك ١٤ يخبرنا عن دخول إبراهيم في حرب. لكن يتفق الجميع على أن تلك الحادثة تعتبر استثناءً في تاريخ الآباء.

## إله العهد القديم بين الحرب والسلام

على امتداد دراستنا حول إبراز يهوه كإله الحرب، استنتجنا أهمية ذلك المفهوم في العصر الآشوري. ارتبط أمر تقديم يهوه في صورة السيد الآشوري (في سفر التثنية) وكإله قوي وعنيف على شاكلة الآلهة الآشورية (في سفر يشوع) برؤية غير دقيقة: فقد أخذ الكتاب التثنيويون في اعتبارهم أيديولوجية الإمبراطورية الآشورية الكبرى وقاموا بتطبيقها على يهوه بغرض بيان تفوق إله إسرائيل في مواجهة التهديد الآشوري. لكن الخطر تمثل في أن يهوه أصبح يحمل نفس ملامح الآلهة الآشورية: وساهمت النصوص التي أظهرت الله كمحارب للأسف في إضفاء الشرعية على كل الفظائع التي ارتكبت على مر التاريخ المسيحي.

لا يمكننا حجب وجود النصوص الحربية في الكتاب المقدس. لكن علينا التأكيد على حقيقة أن الله المحارب لم يكن أبداً مرجعية مطلقة. فملحمة الشعب العبري تبدأ في واقع الأمر بصورة إله عالمي ضد الحرب. وينتهي العهد القديم في سفر أخبار الأيام بالتأكيد\* على نفس الإله العالمي الذي هو في نفس الوقت إله ملك الفرس والشعب اليهودي (أخ ٣٦: ٢١). الإله الذي يعد بمستقبل مليء بالسلم حول الهيكل الذي يعاد بناؤه.



## الفصل الرابع

### هل الله عنيف ومنتقم؟

«في البدء...» كان العنف. هكذا عبر الفيلسوف الفرنسي روجيه دادوون في عرضه لسفر التكوين<sup>(٧)</sup>. في واقع الأمر يبدو أن صورة الله. منذ بداية الكتاب المقدس. قد اختلطت بسلوكيات عنيفة. ألا يبدو الأمر كذلك بطريقة ما في حادثة القتل الأولى في حياته البشرية؟ القراءة الأولية لقصة قايين وهابيل الذائعة الشهرة يبدو أنها ترسخ هذا الانطباع.

#### مولد العنف: قايين وهابيل

مع الإصحاح الرابع من التكوين. وضعت الرواية الكتابية العنف والقتل في مصاف البدايات؛ فالتكوين ليس قصة بسيطة عن أسرة. إنما هي رواية تسعى وراء شرح أصل العنف. لقد كتبت رواية قايين وهابيل تبعًا لخبرة عنف موجودة في كل مكان وتحاول إمداد القارئ بإجابة فيما يخص أصل العنف وإدارته. قبل التعامل مع هذا النص الصعب. لنلاحظ أيضًا أن تكوين ٤ يقدم موقفًا مختلفًا عن ذاك الموجود في الرواية السابقة والذي يسرد قصة خلق الإنسان وطرد الزوجين الأولين في البشرية من الجنة. بحسب

(47) R.DADOUN, La violence. Essai sur L'«homo violens», Paris, 1933, p.0.

تكوين ٣. كان يجب أن يكون قايين وهابيل. مع والديهما البشر الوحيدين الموجودين على الأرض. بينما يذكر تكوين ٤. كما سوف نرى، أرضًا كثيرة السكان. إذن فقصة قايين وهابيل تم إدراجها في قصص بدايات البشرية: لأن قارئ هذا النص كان قد فهم أن العنف مرتبط برباط لا ينفصم بحالة البشرية. ربما كان ذلك القارئ يعيش في حوالي القرن السابع ق.م. وهي مرحلة شهدت تناميًا للعنف في ظل الاحتلال الآشوري. ولفهم تكوين ٤ بصورة جيدة، من المناسب قراءة الإصحاح في جملته وعدم التوقف أمام عدد ١٦ كما نفعل دائمًا.

«وَعَرَفَ آدَمُ حَوَاءَ امْرَأَتَهُ فَحَبِلَتْ وَوَلَدَتْ قَايِينَ. وَقَالَتْ: «اِفْتَنَيْتُ رَجُلًا مِنْ عِنْدِ الرَّبِّ». ثُمَّ عَادَتْ فَوَلَدَتْ أَخَاهُ هَابِيلَ. وَكَانَ هَابِيلُ رَاعِيًا لِلْغَنَمِ وَكَانَ قَايِينَ عَامِلًا فِي الْأَرْضِ. وَحَدَّثَ مِنْ بَعْدِ أَيَّامٍ أَنَّ قَايِينَ قَدَّمَ مِنْ أَثْمَارِ الْأَرْضِ قُرْبَانًا لِلرَّبِّ وَقَدَّمَ هَابِيلُ أَيْضًا مِنْ أَبْكَارِ غَنَمِهِ وَمِنْ سِمَانِيهَا. فَنَظَرَ الرَّبُّ إِلَى هَابِيلَ وَقُرْبَانِهِ وَلَكِنْ إِلَى قَايِينَ وَقُرْبَانِهِ لَمْ يَنْظُرْ. فَاعْتَاطَ قَايِينَ جِدًّا وَسَقَطَ وَجْهُهُ. فَقَالَ الرَّبُّ لِقَايِينَ: «لِمَاذَا اغْتَظَّتْ وَلِمَاذَا سَقَطَ وَجْهُكَ؟ إِنْ أَحْسَنْتَ أَفَلَا رَفَعُ. وَإِنْ لَمْ تُحْسِنْ فَعِنْدَ الْبَابِ خَطِيئَةٌ رَابِضَةٌ وَإِلَيْكَ اسْتَبَاقُهَا وَأَنْتَ تَسُودُ عَلَيْهَا». وَكَلَّمَ قَايِينَ هَابِيلَ أَخَاهُ. وَحَدَّثَ إِذْ كَانَا فِي الْحَقْلِ أَنَّ قَايِينَ قَامَ عَلَى هَابِيلَ أَخِيهِ وَقَتَلَهُ. فَقَالَ الرَّبُّ لِقَايِينَ: «أَيْنَ هَابِيلَ أَخُوكَ؟» فَقَالَ: «لَا أَعْلَمُ! أَحَارِسُ أَنَا لِأَخِي؟» فَقَالَ: «مَاذَا فَعَلْتَ؟ صَوْتُ دَمِ أَخِيكَ صَارَخَ إِلَيَّ مِنَ الْأَرْضِ. فَالآنَ مَلْعُونٌ أَنْتَ مِنَ الْأَرْضِ الَّتِي فَتَحْتَ فَاهَا لِتَقْبَلَ دَمَ أَخِيكَ مِنْ يَدِكَ! مَتَى عَمِلْتَ الْأَرْضَ لَا تَعُودُ تُعْطِيكَ قُوَّتَهَا. تَائِهًا وَهَارِبًا تَكُونُ فِي الْأَرْضِ». فَقَالَ قَايِينَ لِلرَّبِّ: «ذَنْبِي أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُحْتَمَلَ. إِنَّكَ قَدْ طَرَدْتَنِي الْيَوْمَ عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ وَمِنْ

هل الله إله عفيف ومننقم؟

وَجْهَكَ أَخْتَفِي وَأَكُونُ تَائِهًا وَهَارِبًا فِي الْأَرْضِ فَيَكُونُ كُلُّ مَنْ وَجَدَنِي يَقْتُلَنِي». فَقَالَ لَهُ الرَّبُّ: «لِذَلِكَ كُلُّ مَنْ قَتَلَ قَائِينَ فَسَبْعَةَ أَضْعَافٍ يُنْتَقَمُ مِنْهُ». وَجَعَلَ الرَّبُّ لِقَائِينَ عَلامَةً لِكَي لَا يَقْتُلَهُ كُلُّ مَنْ وَجَدَهُ. فَخَرَجَ قَائِينَ مِنْ لَدُنِ الرَّبِّ وَسَكَنَ فِي أَرْضِ نُودٍ شَرْقِيَّ عَدْنٍ.

وَعَرَفَ قَائِينَ امْرَأَتَهُ فَحَبِلَتْ وَوَلَدَتْ حَنُوكَ. وَكَانَ يَبْنِي مَدِينَةً فَدَعَا اسْمَ الْمَدِينَةِ كَاسُمَ ابْنِهِ حَنُوكَ. وَوُلِدَ لِحَنُوكَ عِيرَادُ. وَعِيرَادُ وَلَدَ مَحُويَائِيلَ. وَمَحُويَائِيلُ وَلَدَ مَتُوشَائِيلَ. وَمَتُوشَائِيلُ وَلَدَ لَامَكَ. وَاتَّخَذَ لَامَكَ لِنَفْسِهِ امْرَأَتَيْنِ: اسْمُ الْوَّاحِدَةِ عَادَةُ وَاسْمُ الْأُخْرَى صِلَّةُ. فَوَلَدَتْ عَادَةُ يَابَالَ الَّذِي كَانَ أَبَا لِسَاكِينِ الْحَبَامِ وَرَعَاةِ الْمَوَاشِي. وَاسْمُ أَخِيهِ يُوْبَالُ الَّذِي كَانَ أَبَا لِكُلِّ ضَارِبٍ بِالْعُودِ وَالْمِزْمَارِ. وَصِلَّةُ أَيْضًا وَلَدَتْ تُوْبَالَ قَائِينَ الضَّارِبِ كُلِّ آلَةٍ مِنْ نَحَاسٍ وَحَدِيدٍ. وَأَخْتُ تُوْبَالَ قَائِينَ نَعْمَةُ. وَقَالَ لَامَكَ لِامْرَأَتِهِ عَادَةَ وَصِلَّةُ: «اسْمَعَا قَوْلِي يَا امْرَأَتَي لَامَكَ وَأَصْغِيَا لِكَلَامِي. فَإِنِّي قَتَلْتُ رَجُلًا لِحُرْجِي وَفَتَى لَشِدْخِي. إِنَّهُ يُنْتَقَمُ لِقَائِينَ سَبْعَةَ أَضْعَافٍ وَأَمَّا لِلَامَكَ فَسَبْعَةُ وَسَبْعِينَ».

وَعَرَفَ آدَمُ امْرَأَتَهُ أَيْضًا فَوَلَدَتْ إِبْنًا وَدَعَتْ اسْمَهُ شَيْثًا قَائِلَةً: «لَآنَ اللَّهِ قَدْ وَضَعَ لِي نَسْلًا آخَرَ عِوَضًا عَنْ هَابِيلَ». لَآنَ قَائِينَ كَانَ قَدْ قَتَلَهُ. وَلِشَيْثٍ أَيْضًا وَلَدَ ابْنٌ فَدَعَا اسْمَهُ أَنُوشَ. حِينَئِذٍ ابْتَدَى أَنْ يُدْعَى بِاسْمِ الرَّبِّ».

(تك ٤: ١-٢٦)

النص غامض في أكثر من موضع. ويصل الأمر في بعض الأحيان إلى صعوبة ترجمته. وما وتعكس هذه الصعوبة الإشكالية التي يواجهها القارئ في الوصول إلى ظاهرة العنف والدور الذي يلعبه الله فيها، بالتحديد تحتوي القصة على ثلاثة أجزاء يبدأ كل منها بمقدمات متوازنة في الأعداد ١. ١٧. ٢٥

(«وعرف آدم/ قايين امرأته»).

يبرز الجزء الأول (ع ١٦ - ١١) جريمة قتل الأخ وتدابعاتها. ويبدأ الجزء بطريقة مدهشة للغاية بإعلان حواء إذ تقول: «اقتنيت رجلاً من عند الرب». يظهر الله هنا كالأب الثاني لقايين. كيف لنا أن نفهم مثل هذه العبارة؟<sup>(48)</sup> هل يتعلق الأمر هنا بوهم لدى حواء التي ابتغت الارتفاع إلى نفس مستوى الله (في تكوين ٣ وعدها الشيطان بالفعل أنها وزوجها سيكونان مثل الله)؟ لكن كان يجب في البداية إضفاء أصل مزدوج على قايين عن الله والأرض معاً. فمن جهة أبيه آدم، هو ابن الأرض (في العبرية آدماه Admah). فالعنف يبدأ انطلاقاً من تباعد مزدوج لقايين. فلم يعد له علاقة مباشرة مع الله أو مع الطبيعة. بالإضافة إلى ذلك، تذكرنا كلمة «خلق» (Qanah في العبرية) باسم قايين. فقايين القاتل سوف يصبح كذلك خالقاً. خالقاً للحضارة. يشير اسم قايين في الواقع إلى كلمة «رمح». «حداد» أو «صانع». في مقابل قايين، يلعب هابيل، أخوه الأصغر، دوراً باهتاً للغاية. لم يكن أحد ليرضى. في وقت تحرير هذا النص، تسمية ابنه باسم «هابيل». إذ أن الكلمة العبرية كانت تعني «جزار». «ريح خفيفة». «باطل» (كانت هذه الكلمة هي اللازمة التي انتشرت في كل سفر الجامعة: «باطل الأباطيل، الكل باطل»). كان اسم هابيل إذن يحمل كل خبرة هشاشة الوجود الإنساني. ويقول النص عن هابيل إنه قبل كل شيء كان أخاً. ويمثل صراع الإخوة موضوعاً متكرراً في الأدب العالمي. ويعتبر واحداً من القصص المتكررة في سفر التكوين (إسماعيل - إسحاق / عيسو - يعقوب / يوسف -

(48) Quelques pistes sont développées dans *Le Monde de la Bible* 105, 1997, consacré à l'histoire de Caïn et Abel.



هل الله إله عنيف ومنتقم؟

إخوته). توفر قصة تكوين ٤ الافتتاحية الدموية لهذا الصراع. وهو لا يرتبط بمهنتي الأخوين المختلفتين (قايين المزارع ضد هابيل راعي الغنم) كما نردد دائماً. لكنه وُلد من رحم خبرة عدم المساواة.

### هل يحرض الله على العنف؟

في واقع الأمر. قبل الله ذبيحة هابيل ورفض تلك التي قدمها قايين. كيف استنطاع الأخوان إدراك هذا القرار الإلهي؟ لا يخبرنا النص شيئاً عن ذلك. كما أنه يبقى صامتاً كذلك حول الدافع وراء اختيار الله ذلك. لقد دأبنا دائماً على تشويه قايين بأن سلمنا على سبيل المثال بأن قايين قدم ذبيحة بمستوى أقل. أو أن الله قد فضّل هابيل لأن حواء كان تفضل قايين. لكن الكاتب يُبقي الأمر مفتوحاً. وينبغي علينا قبول ذلك والالتفات إلى الحقيقة وهي أنه ليس هنالك أمر منطقي وراء التفضيل الإلهي. فهذا التفضيل يجد أساسه الوحيد في القول الإلهي في خروج ٣٣: ١٩ «أترأف على من أترأف وأرحم من أرحم». خلف هذا التوجّه الإلهي. تختبئ الخبرة الإنسانية اليومية: الحياة ليست عادلة ودائماً لا يمكن توقع ما تأتي به. كما أنها مؤسسة بجملتها على عدم المساواة الذي يكون دائماً غير منطقي ولا يمكن تفسيره في تكوين ٤ يواجه الله قايين بهذه الخبرة التي على كل إنسان اجتيازها في حياته. وبحسب تكوين ٤: ٢٥. فقد تولّد العنف من عدم قدرة قايين على قبول عدم المساواة. إلا أن اختلاف المعاملة لا تعني أن الله قد رفض شخص قايين. لأنه حدث إليه. فهو يخاطبه كأب عندما ينبهه في آية شديدة الغموض<sup>(١٩)</sup>. على عدم الخضوع للخطية. في تكوين ٤: ٧ تظهر كلمة «الخطية» لأول مرة



على صفحات الكتاب المقدس. بحسب النص الكتابي. «الخطية الأصلية» إذن لم تكن «قصة التفاحة». بمعنى عصيان النهي الإلهي في تكوين ٣<sup>(٥٠)</sup>؛ فالخطية الحقيقية هي ترك المجال للعنف. ولهذا الأمر يستنفر الله مسئولية قايين مشجعاً إياه على عدم ترك نفسه فريسةً لهذا العنف.

إلا أن قايين لم يتمكن من إدارة العنف؛ فالنص العبري يشير إلى انقطاع في العدد الثاني: «وكلم قايين هابيل أخاه...» لكن ليس هنالك سرد لمحتوى النقاش. تضيف بعض الترجمات القديمة عبارة: «لنذهب إلى الحقول». لكن يمكننا فهم هذا الانقطاع بصورة أخرى. فلا شك أن الراوي أراد الإشارة إلى أن قايين أراد الحديث مع شقيقه في أعقاب التحذير الإلهي، لكنه لم يتمكن من ذلك. إن جريمة القتل الأولى مرتبطة بعدم القدرة على التواصل. كما أنها ترمز في نفس الوقت إلى فشل الذبيحة: فبدلاً من أن تنتج السلام (انظر تعبير «راحة طيبة/ مرضية» المستخدم في النصوص الكهنوتية لوصف عمل الذبيحة)، فإنها أدت إلى انفجار العنف.

والله. كما في تكوين ٣. يحضر فجأة ليسائل ويعاقب. وتم تفسير إجابة قايين الشهيرة: «أحارس أنا لأخي؟» دائماً على كونها ساخرة. إن لم تكن تهكمية - على شاكلة: «لم يطلب مني أحد ملاحظة أخي». وكان الأمر متعلقاً بصرخة يائسة: كيف لي أن أكون حارساً لأخي؟ في واقع الأمر

(٤٩) يأتي غموض عدد ٧ على وجه الخصوص في أن كلمة «خطية» مؤنثة بينما باقي صيغ الأفعال تأتي في الأسلوب المذكور.

(٥٠) دون الرغبة في الدخول في تحليل للنص هنا. دعونا نلاحظ فقط أن عصيان الأمر الإلهي في تك ٣ لا يجب أبداً وصفه بالخطية الأصلية؛ فمن خلال القراءة المتأنية لهذه الرواية نستنتج أن عصيان حواء وآدم كان في غالب الأمر ضرورياً للتوكيد على هوية واستقلالية البشرية.

هل الله إله عنيف ومنتقم؟

ينطبق الجذر العبري الذي منه اشتقت كلمة «حارس» دائمًا على طاعة القوانين. والحال هكذا. فإن رواية القتل لم يسبقها خرم رسمي فيما يختص بالقتل على فم قاين يظهر اضطرابًا سياسيًا وأخلاقيًا أمام العنف. وهذا الاضطراب يتصل بحاضرنا. فمثل قاين نحن لا نعلم دائمًا كيفية مواجهة تفجر العنف. فرديًا كان أم جماعيًا.

### إدارة العنف

كان قاين إذن مهددًا بفقدان كل سماته. لقد أعلن له الله أنه منذ ذلك الحين فصاعدًا سيكون تائبًا. محرومًا من كل علاقة له مع الأرض. أمام هذا الخطر عاد قاين إلى الله وتمت إعادة النظر في الدينونة. فقد صرخ القاتل: «ذنبى awan أعظم من أن يحتمل» (١٣ع). الكلمة awon قد تشير إلى الخطية. أو الجريمة. أو العقاب. لقد أدرك قاين أنه قد أطلق دائرة العنف: «فيكون كل من وجدني يقتلني» (١٤ع). فذاك الذي قام بالقتل يخشى الآن أن يُقتل بدوره. وهنا تدخل الله ليحمي القاتل. وبطريقتين: بدايةً. بأن أعلن عقوبة انتقام كامل (سبع مرات) على أي شخص يقوم بقتل قاين. وثانيًا. من خلال علامة تمنع قتله. لا يخبرنا النص بطبيعة هذه العلامة. ما يهم القارئ هو التنبيه على حقيقة أن الحياة الإنسانية. حتى لو كانت حياة قاتل. إنما هي مقدسة. فليس من حق أي كائن بشري أن يسلب حياة إنسان آخر. ويعارض كاتب تكوين ٤ فكرة انتقام الدم التي تظهر على سبيل المثال في تكوين ٩: ٦ «سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه». يمكننا أن نرى في تكوين ٤: ١٥ دفاعًا من أجل إلغاء عقوبة الموت. فبكل طريقة ممكنة. يخلق

الله هنا أوضاعاً ملائمة لمستقبل آتٍ بالرغم من جريمة القتل الأولى. ورغم الإعلان عن تيهانه. فإن الله قد سمح لقايين بالسكن في أرض نود= وهو اسم مبني على لعب بالكلمات بين الأسماء والفعل «يتوه».

وقد سمح استقرار قايين بظهور الحضارة. كما يبين القسم الثاني من الرواية (ع ١٧-٢٤).

### العنف والحضارة

خطي قايين القاتل بمستقبل: إذ توالد منه سبعة أجيال. ومع نهاية هذه الذرية. وُلد يابال وتوبال اللذان. كما يوضح التشابه في اسميهما. كانا توأمين يمتهان مهنيتين مختلفتين مثل قايين وهابيل. فهل يشي الأمر هنا بإمكانية وجود بداية جديدة أم أن التاريخ سوف يعيد نفسه؟

بحسب الرواية الكتابية. بدأت الحضارة والتقدم التقني مع أحفاد قايين. لقد شجّد قايين المدنية الأولى واخترع نسله الموسيقى والتعدين. وهكذا فالعنف لم يمنع التطور أي الحضارة. ربما يمكننا الذهاب إلى أبعد من ذلك لنتساءل عما إذا كانت هنالك حضارة دون عنف. إن تكوين ٤ لا يدين الثقافة. لكنه يوضح بالبحري أنها تتأتى من خلال إدارة رشيدة حيث تبرز الشمس. ترمز إلى الحياة. إلى الأمل فالحياة ظلت ممكنة بالرغم من العنف. لكنها ظلت هشة ومهددة كما يوضح لنا العددا ٢٣. ٢٤. يقدم هذان العددا أغنية تباهٍ ينشدها واحد من نسل قايين الذي يشوه علامة قايين. فهو يتفاخر بأنه قتل لجرد إصابته بجرح بسيط وبأنه قد أطلق دائرة العنف.

ولذلك يعود القسم الثالث من الرواية (ع ٢٥. ٢٦) إلى آدم وحواء اللذين

هل الله إله عنيف ومنتقم؟

قدما بديلاً عن هابيل. فسوف يصبح شيث أباً لأنوش الذي يعني ببساطة «إنسانية». فهل تنتهي القصة بأمل في إنسانية جديدة؟ يقول لنا الراوي إنه مع أنوش أُبتدئ أن يُدعى باسم الرب. وهو هنا يجري مقابلةً بين الدعوة باسم يهوه والتقدمة التي قدمها قايين وهابيل. وهكذا، ففي سبيل إدارة العنف، دُعِيَ الإنسان إلى عبادة أساسها الكلمة. تترجم فعلًا في العهد القديم من خلال قراءة الشريعة والسعي وراء منظومة أخلاقية مناسبة.

### العنف والوضع البشري

يقدم لنا تكوين ٤ إذن تأملًا حول العنف كجزء من الوضع البشري بحسب راوي النص، وُلد هذا العنف من رحم حقيقة أن الإنسان لم يحتمل الاختلاف وعدم المساواة، إلا أن الله لم يكن غريبًا عن هذا العنف بما أنه عرّض الإنسان لاختبار عدم المساواة. لكن الله يريد كذلك أن يكتسب الإنسان مهارة إدارة العنف من خلال مقاومة تصعيده. إن العنف، مع الحرية والمسئولية، يمثل جزءًا من الكائن البشري. وكما أن الله ليس غريبًا عن أي من جوانب الحياة الإنسانية، فهو كذلك متداخل في العنف، مع إعطائه للإنسان درويًا للخروج منه. إن إدارة العنف لا تفترض أبدًا إنكاره أو منعه من الوجود في الصراعات التي تزعزع حياتنا وعصرنا. إن مواجهة العنف تعني الاختلاط به. وقد عبرت آن سيلفستر قائلة: «كيف يمكن حفظ شعلتك دون أن تحترق يدي؟»<sup>(٥١)</sup>.

(٥١) أعبر هنا عن امتناني للأخ فرانسوا من دير الصخرة الدائرة الذي قام بتعريفني هذه الأغنية.

## إله الانتقام؟

ويمكن إدراك الدعوة إلى الانتقام على كونها عنف لفظي في غاية القوة. إن لم تكن صادمةً. يحتوي سفر المزامير على بعض مزامير الانتقام التي تمثل صعوبة كبيرة أمام القارئ. في هذه النصوص، يتم توجيه الدعوة للإله لكي يعاقب أعداء المرنم بقسوة وفي بعض المزامير نجد ألقاباً إلهية مثل «إله منتقم» (مز ٩٩: ٨) أو «إله النقمات» (مز ٩٤: ١) مرفقة بصور قاسية تمامًا. هذه الدعاوى للانتقام تظهر من جهة في مزامير يتحدث فيها الفرد للإله. ومن جهة أخرى، في مزامير تحتوي على صلوات جماعية.

## الدعوة للانتقام في المزامير الجماعية

يُعد مزمور ١٣٧ الذي يعود تاريخه إلى الحقبة الفارسية (القرنين السادس والخامس قبل الميلاد) من المزامير الجماعية التي تسجل ذكرى الشعور باليأس الذي أصاب اليهود المسيبيين في بابل: «على أنهار بابل<sup>(٥١)</sup> هناك جلسنا، بكينا أيضًا عندما تذكرنا صهيون» (ع ١). هذا المزمور من مزامير صهيون؛ حيث نجد بؤرة التركيز هي الشوق للتواجد في أورشليم بالقرب من إله إسرائيل. تحمل الأعداد الأولى من هذه الأغنية جمالاً أخاذًا، ما يفسر استخدامها في الترانيم المسيحية. ولكن في المقابل، عندما نصل إلى نهاية هذا المزمور لا يسعنا إلا أن نصاب بالصدمة بسبب الأمنية الأخيرة التي يعبر عنها الكاتب تجاه بابل: «يابنت بابل الخربة، طوبى لمن يجازيك جزاءك التي جازيتنا! طوبى لمن يمسك أطفالك ويضرب بهم الصخرة» (ع ٨، ٩). لم نكن لنصاب

(٥١) كانوا يرمون على ضفاف النهر.

هل الله إله عنيف ومنتقم؟

بالدهشة لو أن هذه الخاتمة قد تم التعبير عنها على طول مزمور ١٣٧. هل ينبغي علينا. أو هل يمكننا أن نلمس بعضًا لهذه الدعوات الانتقامية؟ إن محتوى مزمور ١٣٧: ٨. ٩ ينبغي فهمه على كونه تعبيرًا عن ضيق عميق. فالله وعداته قد ظهرها بعينين جدًّا وقد عم الشعور بالانكسار أمام القوة الأجنبية. فماذا بقي أمام أولئك المقهورين الذين لم يمتلكوا مجرد وسائل ملموسة للثورة؟ لم يكن أمامه سوى إمكانية التمرد اللفظي. وهكذا ندرك أن الأمر لا يمكن أن يكون رغبة مدروسة أو صحيحة أخلاقيًا وسياسيًا. يعبر العدد ٩ عن الأمل في اختفاء قوة القهر. وألا تجد في الأجيال الجديدة من يستخدمها. بهذه الطريقة علينا أن نفهم هذه الدعوة القاسية: فهي تعكس موقفًا من الضيق الشديد لم يكن ممكنًا تجاهه سوى التعبير عن المعاناة بهذه الصرخة. لكن الانحراف يأتي عندما نحول صرخة اليأس هذه إلى برنامج سياسي منظم للتخلص من الأعداء: فخارج السياق لا يمكن قبول هذه الدعوات الانتقامية. ومن الحكمة بمكان. دون شك. عدم قراءتها في احتفاليات ليست لها علاقة بموقف المزمور في المزمور.

هل يجوز لنا الحديث عن إله منصف؟

هذه ليست دعوة لحذف كل النصوص التي تتحدث عن إله عنيف ينتقم لشعبه من أعدائه. من الكتاب المقدس كما على سبيل المثال ما يرد في مزمور ١٣٦: «احمدوا الرب لأنه صالح. لأن إلى الأبد رحمته.... الذي ضرب ملوكًا عظماء لأن إلى الأبد رحمته. وقتل ملوكًا أعزاء لأن إلى الأبد رحمته» (١٨. ١٧. ١٤).

وهكذا كان يمكن الغناء بعد سقوط الحكم الشيوعي الشمولي:

«أحمدوا الرب لأنه صالح. لأن إلى الأبد رحمته...»

لأنه أباد نهائيًا الجيش السادس الميداني أمام أبواب ستالينجراد لأن إلى

الأبد رحمته....

لأنه أفضى بالنازية الألمانية إلى الدمار لأن إلى الأبد رحمته»<sup>(٥٣)</sup>.

هل لنا الحق في إدانة مثل هذه الرؤية المعاصرة؟ إذن الأمر هنا ليس خليلاً محايداً ومتباعدًا عن الأحداث. إنما هو تعبير واضح يركز على قناعة مركزية في التقليد الكتابي: إن الله يتدخل لصالح المظلومين من خلال مواجهته القاسية للظالمين {أنظر أغنية حنة في العهد القديم (اصم ٢: ١-١٠)} وأغنية مريم في العهد الجديد (لو ١: ٤٧-٥٥)}. بعض النصوص الكتابية التي تتحدث عن تدخل إلهي عنيف قد تكون مناسبة لمن يجدون أنفسهم في موقف ظالم أو الذين خرجوا لتوهم من تحت ظلم معين<sup>(٥٤)</sup> وفي المقابل فمن غير المقبول استخدامها لبناء لاهوت يقبل بطريقة عقائدية منظمة فكرة تدمير البعض في سبيل خلاص البعض الآخر.

حتى هذه النقطة قمنا بدراسة المزامير التي تعبر عن رأي جماعة. لكن هناك بالمثل دعوات انتقامية تعبر عن موقف فردي.

(53) Je dois au Frère Francois de l'Abbaye de la Pierre-qui - Vire de m'avoir fait connaître cette chanson.

(54) يمكننا في هذا المجال أيضًا ذكر الدراسة التي قام بها اللاهوتي الأمريكي اللاتيني إنستو كاردينال حول مزامير الانتقام.



## مزامير الانتقام الفردية

يعكس مزمو ٥٨ موقف فرد محاط بالأردباء الذين يستخفون بالعدالة وبحقوقه:

«اللهم كسر أسنانهم في أفواههم... يفرح الصديق إذا رأى النعمة. يغسل خطواته بدم الشرير. ويقول الإنسان: إن للصديق ثمرًا. إنه يوجد إله قاضٍ في الأرض» (٥٨: ٦، ١٠، ١١).

من الصعب احتمال كلمات مثل هذا النص. ولا يغير من الأمر شيئًا حقيقة وجود صلوات شبيهة لدى جيران إسرائيل في البداية. نرى أن هنا. كما في مزامير أخرى. يعتبر الكاتب أعداءه أعداءً لله. وهنا يكمن الخطر إذ أن مثل هذا التوحيد بين مصالح البشر والله يمكن أن يكون مصدرًا للتعصب لأعمال عنف مروعة. لكن يجب كذلك ملاحظة أن المزم يلقى نفسه في حضن الله فيما يتعلق باختبار الانتقام على الله مما يسمح للإنسان بإجراء نوع من التنفيس عما بداخله. فهو يتمكن من التخلص من رغباته الشخصية في الانتقام مما لا يسمح بانفجار العنف. في قصة قايين وهابيل حدث الله عن الانتقام ليحول دون أن يتعرض قايين القاتل للقتل بدوره. وقد استوعب الرسول بولس هذه الآلية جيدًا: إذ يقول: «لانتقموا لأنفسكم أيها الأحباء. بل أعطوا مكانًا للغضب لأنه مكتوب: لي النعمة أنا أجازي يقول الرب» (رو ١٢: ١٩ مقتبسًا من تث ٣٢: ٣٥).

## إله الانتقام أم إله المحبة؟

لا تهدف هذه الملاحظات إلى الخط من قدر النصوص الكتابية التي تدعو

إلى الانتقام الإلهي. علينا أن ندعم هذه النصوص. لكن علينا كذلك أن نبقي واعين لحقيقة أن مثل هذه الكلمات ليست مناسبة لجميع المواقف. يوضح لنا الكتاب المقدس أننا لا يمكننا أن نحد الله في مفهوم قياسي يكون فيه بمثابة المعارض لكل من لا يتفقون معه. وتظهر رواية الطوفان (تك ٦-٩) حراكًا ما في هذا الشأن. ففي البداية تعامل الله مع بشرية عنيفة من خلال عنف الطوفان. لكن في نهاية الأمر منع الله عن نفسه إمكانية تكرار مثل هذا الانتقام: «لا أعود ألعن الأرض أيضًا من أجل الإنسان. لأن تصور قلب الإنسان شرير منذ خلقه. ولا أعود أيضًا أميت كل حي كما فعلت» (تك ٨: ٢١). منذ البدء نبر الكتاب المقدس على تفوق المحبة الإلهية في توازن عجيب مع النصوص التي تتحدث عن إنصاف الله. وهذا ما يعلن عنه هوشع بوضوح إذ نقرأ: «لا أجري حمو غضبي. لا أعود أخرب أفرام. لأنني الله لا إنسان. القدوس في وسطك فلا آتي بسخط» (هو ١١: ٩).

# الفصل الخامس

## هل الله إله مفهوم؟

«ماذا فعلت أنا إذن إن الله لكي أستحق كل هذا؟» ربما تكون قد سمعت أو استخدمت هذا السؤال البليغ... إن أصل هذا السؤال، الذي يستخدمه أشخاص يوصفون بأنهم غير مؤمنين، يعود إلى الاعتقاد بأن الله مسئول عن كل الشرور التي تصيبنا. يُطرح نفس هذا السؤال دائمًا على المستوى الجمعي عندما نحل كوارث بأمة أو شعب: «إذا كان هنالك إله وأنه محبة، فلماذا إذن الحروب والمجاعات والكوارث الطبيعية؟» وراء هذه الأسئلة يختبئ التساؤل حول «منطقية» السلوك الإلهي. إذا كان ما عمله الله خالقًا كان «حسنًا جدًا». كما يخبرنا الإصحاح الأول في الكتاب المقدس، فلماذا الشر والمعاناة؟ واحدة من إمكانيات تفسير فيض الشر هو فهمه على أنه عقاب إلهي على سلوك غير مستقيم. فالله يُرى على أنه المربي الأعظم وأن كل شر إنما هو شر مُستحق. وسوف نرى أن مثل تلك الأفكار موجودة في العهد القديم، ولاحقًا في العهد الجديد. وهي أفكار تسعى في واقع الأمر إلى جعل الله والشر مفهومين. إلا أن كُتّاب العهد القديم كانوا واعين بالمخاطر التي تمثلها مثل هذه المسيرة.

هل يقف الله في جانب الأبرار؟

يبدأ سفر المزامير بوصف الإنسان المثالي:

«طوبى للرجل الذي لم يسلك في مشورة الأشرار. وفي طريق الخطأ لم يقف... فيكون كشجرة مغروسة عند مجاري المياه... وكل ما يصنعه ينجح. ليس كذلك الأشرار لكنهم كالعصافة التي تذررها الريح... لأن الرب يعلم طريق الأبرار. أما طريق الأشرار فتلهك» (مز ١: ١، ٣، ٤، ٦). هذه التطويبة تضع أمامنا نوعين من الناس. أولئك الذين ينجحون في كل شيء لأنهم يتوافقون مع إرادة الله (مز ١: ٢) و«الآخرون» الخطاة والأشرار. توجد هذه المقابلة بين الأبرار والأشرار في الكثير من المزامير التي تنبر على حقيقة أن الله مع الأبرار أما الأشرار فهو يعاقبهم: «رجل لسان لا يثبت في الأرض. رجل الظلم يصيبه الشر إلى هلاكه... إنما الصديقون يحمدون اسمك. المستقيمون يجلسون في حضرتك». (مز ١٤٠: ١١، ١٣). هذا التقسيم للبشر في مجموعتين يسمح بتفسير كل الشرور على كونها ليست سوى عقاب إلهي للخطاة. وهذا المفهوم له جذوره الضاربة في التقليد الحكمي في إسرائيل<sup>(٥٥)</sup>. كما يتضح على وجه الخصوص في سفر الأمثال فنقرأ في أمثال ١٣: ٢١: «الشر يتبع الخاطئين. والصديقون يجازون خيراً». تلخص هذه العبارة كل نظرية الجزاء التي بمقتضاها يربط الله بين سلوك الفرد ومصيره.

(55) Pour plus de détails sur cette tradition. cf. T. RÖMER, *La Sagesse dans l'Ancien Testament. Proverbes, Job, Qoheléth*, Aubonne, 1991.



يوجد أصل هذه الفكرة في ثنايا قناعة اشترك فيها كل حكماء الشرق الأدنى القديم مفادها أن الكون ليس ساحةً لضربات الصدفة؛ بل على العكس من ذلك هو عمل الله الخالق ويحكمه نظام كوني وضعه هذا الإله. نتيجةً لذلك يتوجب على الإنسان الحكمي اكتشاف مبادئ هذا النظام العالمي والتكيف معه. بمعنى المشاركة في حفظ هذا النظام. مثل هذا السلوك يضمن لصاحبه حياةً متناغمةً ومزدهرة. وفي المقابل. فالسلوك الأخرق يقود إلى عدم اتزان النظام الخلقي ويقود إلى نتائج وخيمة على مرتكبيه. هذا النظام الكوني الذي على الإنسان الحكمي السعي للتوافق معه كان يُسمى «ماعت» في مصر. كانت «ماعت» تظهر في الرسومات المصرية كسيدة شابة يزين رأسها حروف اسمها باللغة الهيروغليفية الذي كان معناه الريشة المستقيمة. الحروف المقابلة لهذه الكلمة في العبرية هي شالوم (التي تترجم دائماً سلام لكن معناها الأقرب أكثر عمومية من ذلك) وكلمة صدق Tsédek. التي تترجم إلى كلمة «بر» فالذي يعيش بحسب النظام هو الـ Tsadik. أي البار. يستتبع ذلك أن هذه الصفة «بار» لا تحمل تنبيهاً قضائياً بالمعنى الضيق. لكن الأمر يتعلق بمعنى ترابطي: فالـ Tsadik هو الذي يريد أن يعيش في تناغم مع نظام الكون والمجتمع والله الذي يضمن هذا النظام. إن فكرة الإله الذي يتخذ جانب الأبرار لم تكن في الأصل عقيدةً مجردةً. لكنها وُلدت من ملاحظة الأحداث اليومية: فمن يزرع يحصد ومن يفضل العلاقات الجيدة مع جيرانه يلقى التقدير إلخ... نجد تلخيصاً لهذه الملاحظات في أمثال ١٤: ١٢: «حافظ نفسك ألا يعلم؟ فيرد على الإنسان مثل عمله». إن الرؤية الحكمية للعالم إيجابية تماماً. حيث إنها تنطلق من مبدأ أن الحكيم.

يمكنه إدراك مبادئ الكون من خلال الملاحظة والتعلم، إلا أن الحكمة الأصيلة تبقى دائماً واعية لوجود لمسة تتعدى دائماً حدود الإنسان. فالحكماء يدركون دائماً أن حكمتهم لها حدود تتوقف عندها، وهذا ما توضحه كلمات أمثال ٢٠: ٢٤ «من الرب خطوات الرجل. أما الإنسان فكيف يفهم طريقه؟»

لكن هذه الحكمة، التي يمكن أن نصفها بالتجريبية، كانت دائماً مهددة بخطر يلحق بكل حديث حول الله: خطر الدوجماطيقية أي تحويل الأمر إلى عقيدة جامدة. نستشعر هذا الخطر على وجه الخصوص في أمثال ١٠ - ١٥ التي كانت تمثل قديماً مجموعة مستقلة من الكتابات، ففي ثنايا هذه الإصحاحات توجد الكثير من العبارات التي لم تعد تصف سلوكيات مجردة لبيان نتائجها بل أصبحت تعقد مقارنةً بين نوعين من الناس والمصير الذي ينتظر كلاً منهم. إنه نوع من الرسم بالأسود والأبيض يقسم البشرية إلى قائمتين: الحكماء والحمقى، الأبرار والأشرار؛ إنه نوع من الثنائية المتطورة: في جانب الله يوجد النظام والأبرار على الجانب الآخر ليس هنالك إلا الفوضى والأشرار. والله بوضوح يهب الخير للأبرار بينما يذخر الشر والمعاناة للأشرار. وكان من شأن عقيدة الجزاء أن تصبح من القوة بحيث إن البعض لم يترددوا في إعادة كتابة التاريخ في ضوءها بحسب سفري الملوك. كان منسى أشهر جميع الملوك الذين حكموا مملكة يهوذا؛ إلا أن فترة ملكه كانت أطول من جميع ملوك يهوذا. فقد وصلت إلى ٥٥ سنة (٢مل ٢١: ١). كانت هذه الحقيقة غير مُحتمَلة بالنسبة لكاتب سفر أخبار الأيام؛ فقد كان يجب أن يعاقب الرب منسى بسبب أعماله الشريرة. لذلك ففي سبيل شرح حقيقة ملك منسى الذي طال لفترة ٥٥ سنة، عمد كاتب سفر أخبار الأيام

هل الله إله مفهوم؟

إلى إخبارنا بأنه، في بداية حكمه، تاب منسى إلى الرب. ونتيجةً لهذه التوبة أطال الرب في فترة حكمه (٢أخ ٣٣: ١١-١٣). كانت هذه القصة تمثل أهميةً حتميةً بالنسبة لكاتب السفر لكيما يفهم السبب وراء طول فترة حكم هذا الملك، والتي كانت بالنسبة إليه إشارةً إلى أن منسى كان بالقطع ينتمي للأبرار. وهكذا يعود «النظام» إلى العالم... إن فكرة الجزاء تبعث على الطمأنينة إذ يبدو أنها تجعل الله والعالم مفهومين. إلا أن هذا المفهوم لم يقتصر فقط على حقبة العهد الجديد عندما سأل التلاميذ يسوع بشأن الرجل الأعمى: «يا معلم، من أخطأ: هذا أم أبواه حتى ولد أعمى؟»<sup>(٥١)</sup>. واليوم تلجأ بعض الدوائر الأكثر استنارةً إلى نفس المفهوم ليعلموا أن الإيدز إنما هو عقاب من الله يضرب الفاسقين. لو أن مؤيدي مثل هذه الفكرة قرأوا العهد القديم بتمعن أكبر لأدركوا أن وضع الجزاء في إطار عقائدي أدى إلى طرح هذا المبدأ للمناقشة الجديدة.

### أزمة مفهوم الجزاء: أيوب والجامعة

التأكيد على أن «الشّر يتبع الخاطئين والصديقون يجازون خيرًا» (أم ١٣: ٢١) أمر، لكن أمرًا آخر هو التساؤل عما يمكن فعله إذا تعارضت التجربة الشخصية مع هذه المعادلة... الكثير من المزامير تتساءل حول العلاقة بين سلوك الفرد ومصيره: «.... رأيت سلامة الأشرار، لأنه ليست في موتهم

(٥١) في الإصحاح التاسع من إنجيل يوحنا أدرك يسوع المنطق الذي كان التلاميذ يتحدثون به فاجابهم: «لا هذا أخطأ ولا أبواه. لكن لتظهر أعمال الله فيه» (٣: ٩)

شدائد. وجسمهم سمين. ليسوا في تعب الناس ومع البشر لا يصابون» (مز ٧٣: ٣-٥). في العهد القديم، يُعبر سفر أيوب عن أزمة فكرة الجزاء والله. والتي سيضمنها الله. والتي وردت في سفر أيوب. واتضح عن طريق تلك القوة التي من الآن فصاعدًا يصبح من المستحيل أن تكون لاهوت العهد القديم بدون الأخذ في الاعتبار ما ورد في أيوب. لذا ليس من المدهش أن أيوب قد وُضع من ضمن الأسفار الكتابية التي لم تكف أبدًا عن الحديث إلى البشر المؤمنين كما إلى غير المؤمنين والفلاسفة وعلماء الإنسانيات<sup>(٥٧)</sup>. بل أيضًا مؤلفي روايات الخيال العلمي<sup>(٥٨)</sup> في واقع الأمر. يمكن اعتبار مسألة اختبار الله أو وضوحه من أكبر مشكلات البشر. ويشهد وقع هذه المعضلة على وجه الخصوص في أوقات الأزمات والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وليس من قبيل الصدفة أن الأزمة الاقتصادية والأيدولوجية الجمالية في المجتمعات الصناعية قد أسهمت في ظهور مسألة القيم والمعنى تقريبًا في كل مكان. بالنسبة لكاتب سفر أيوب ترتبط أزمة الفهم التقليدي لله بالعولة والانقلابات التي شهدتها البنى التقليدية كما حدث في العصر الفارسي.

كما قلنا سابقًا. لم تكن خبرة الإله غير المفهوم قاصرةً على الإيمان اليهودي. لهذا لم يتم تقديم أيوب على كونه إسرائيليًا. فالكاتب يلمح إلى أنه كان يسكن في مكانٍ ما في المنطقة العربية. على هامش الأراضي المأهولة.

Cf. récemment R. GIRARD, La route antique des hommes pervers, Paris, 1985. (٥٧)

R. Heinlein, Job: une comédie de justice, traduit de l'anglais, Paris 1987. (٥٨)





هل الله إله مفهوم؟

على أطراف الصحراء حيث يواجه العالم المنظم تهديد الفوضى<sup>(٥٩)</sup>. وفي هذا الإطار النموذجي جرى اللقاء بين أيوب والله. تباين التعبير عن هذا اللقاء بين الإطار الروائي (١ : ١ - ١٣ : ٢ / ٧ : ٤٢ - ١٧) الذي حافظ بصورة ما على فكرة الجزاء والقسم الرئيسي الذي أخذ الإطار الشعري (٣ : ١ - ٤٢ : ٦) حيث وصل الأمر بأيوب إلى حد اتهام الله بأنه قد صب غضبه عليه دون مبرر. (٧ : ٢٠). وقد ساد الاعتقاد دائمًا أن الجزء الشعري قد جاء بقلم كاتب آخر غير ذلك الذي أنتج الجزء الروائي. وهو ما نعتقد بقوة أنه الرأي الصحيح. ربما يكون الأمر أيضًا أن كاتب الجزء الشعري قد أحاط الآراء غير التقليدية عن الله في الإصحاحات ٣ - ٤٢ برواية أكثر تقليدية حتى يستطيع تمرير رسالته المركزية بصورة أفضل. أي طرح إمكانية حديث مفهوم عن الله في موضع النقاش. دعونا نلاحظ أيضًا أنه في القصيدة الشعرية المركزية لم يدعُ الله بالاسم يهوه إلا نادرًا، إنما دُعي بأسماء أخرى مثل إيل وإيلوه وشداي. فلم يكن الله يظهر في المقام الأول كإله إسرائيل. لكن كإله العالم والكون برمته.

يتكون القسم الرئيسي من سفر أيوب من أحاديث: حديث أصدقائه وحديث الله. كان الأصدقاء، الذين يمثلون اللاهوت التقليدي، مقتنعين بأن معاناة أيوب أنت كعقاب إلهي على خطية مستترة وبالتالي شرعوا في دفع أيوب للاعتراف بخطئته والالتكال على صلاح الله والتوبة إليه. وهنا جدر الإشارة إلى نقطة مهمة يتجاهلها المفسرون دائمًا: ففي البداية شارك أيوب أصدقائه في فكرة الجزاء الإلهي. وهكذا صرخ مجاوبًا أصدقائه: «علموني

Cf. à ce sujet et aussi pour la suite E.A. KNAUF, «Hiobs Heimat», Welt des (٥٩) Orients 19, 1988, pp. 65- 83.

فأنا أسكت. وفهموني في أي شيء ضللت» (٦: ٢٤). وإذا اقتنع بأنه بريء. بار. اعتبر أيوب نفسه غير مستحق لهذا المصير. وعلى غرار أصدقائه. بحث أيوب عن سبب حالته. لكن على العكس من أصدقائه. فإنه قد عزى معاناته إلى القسوة الإلهية: «خولت إلى جافٍ من نحوي. بقدرة يدك تضطهمني» (٣٠: ٢١). وعن طريق الثورة ضد الله أدرك أيوب أنه ليس هنالك علاقة مضمونة إلهيًا بين الأسباب والنتائج: «إنه ليوم البوار يمسك الشرير. ليوم السخط يقادون». إلا أن أيوب لا يكتفي بهذا الاستنتاج؛ إذ أنه لا يكف عن إعلان براءته ويدعو الله أن يجيبه (٣١: ٣٥).

لم تأت إجابة الله على الفور في الشكل الأوّلي للكتاب؛ فبين الحديث الأخير لأيوب والظهور الإلهي. قام الكاتب بإضافة حديث لشخص يدعى إلهو حاول تفسير معاناة البار على كونها وسيلة تربية من قِبَل الله (مثلاً ٣٦: ١٥). وبهذا الحديث أراد الكاتب التمهيد للرد الإلهي القادم. غالباً لأن هذا الرد سيكون مبهمًا إلى حد ما.

في واقع الأمر. حَيَّر الرد الإلهي المفسرين؛ ففي بداية الأمر بدت الإجابة الإلهية تلمس المسألة بصدق. فالله لم يجب مباشرةً لكنه طرح أسئلة على أيوب مكتفياً بشيء من الإشارة للأعمال الإلهية كما نرى على سبيل المثال في مزامير التسبيح التي تنغني بمجد الإله الخالق. فلماذا احتاج الله لحديثين (٣٨: ١ - ٤٠ / ٤٠: ٦ - ٤١: ٢٦) ليستكمل إجابته على أيوب؟

(\*) نقرأ هذه الآية بوضوح أكثر في الترجمة العربية المشتركة حيث ترد: «ألا يخلص الشرير ساعة النكبة وفي يوم الغضب ينجو» (المترجم).

هل الله إله مفهوم؟

في الحديث الأول. أظهرت الأسئلة التهامية التي طرحت على أيوب أنه عاجز في جهله. عن إعطاء حكم صحيح على الله وعالمه. في نفس هذا الحديث يظهر الله في صورة المتحكم في عالم الحيوان. في كتاب متميز قام أوكيل Qkeel<sup>(١٠)</sup> بتفسير نص أيوب ٣٩ منطلقاً من لوحات الشرق الأدنى التصويرية. من الواضح أن كاتب سفر أيوب يلجأ هنا إلى الفكرة الدارجة بقوة آنذاك عن «سيد الحيوانات»: يتعلق الأمر هنا بصورة يظهر في مركزها بطل يسيطر على اثنين أو أكثر من الحيوانات المتوحشة يمكن التنبؤ بحركاتهم العنيفة ومعظم الحيوانات المذكورة في الحديث الإلهي تظهر في مثل تلك المشاهد: الوعول. الأيائل. الثيران. النعام. إلخ... ويساعد موضوع السيطرة على الحيوانات الخطيرة على التعبير عن السيادة العالمية لملك أو إله يوجد هذا العالم تحت إمرته. وهكذا يستخدم إرميا ٢٧: ٦ فكرة السيطرة على الحيوانات المفترسة للتعبير عن قدرة الله المطلقة التي سوف يدفعها ليد الملك البابلي. عندما يعيد الكاتب استخدام هذا الموضوع في أيوب ٣٩. فإنه أولاً ينبع على سيادة الله الذي يمكنه ألا يعبر اهتماماً بالإنسان. وفي نفس الوقت. فإن الحيوانات التي يسيطر عليها «سيد الحيوانات» يمكن أن ترمز إلى قوى الفوضى. والصراع ضد الفوضى هو بالضبط موضوع الحديث الثاني. ويحتوي هذا الحديث على مسألة بهيموث و لويثان اللذين تحمل ترجمتهما «فرس النهر» و«تمساح» إشارات أسطورية. يمكننا أن نرى في هذين الوحشين

Dieu répond à Job. Job 38- 41, traduit de ballemand par F. Smyth, Lectio (١٠)

Divina. Commentaires 2, Paris, 1993.



شكل ٦: «سيد الحيوانات» لوحة في العصر الفارسي



شكل ٧: لوحة آشورية للإله الخالق وهو يواجه وحوشًا بحرية

هل الله إله مفهوم؟

ست إله الشر المصري الذي بحسب الأساطير هُزم على يد حورس. لكنني أميل إلى إشارة كنعانية أخرى تبدو أقرب احتمالاً في إطار الصورة التي تقدمها النصوص الأوغاريتية للويثان حيث يُعْتَبَر واحداً من تجليات الفوضى البحرية التي ينبغي على الإله الخالق مواجهتها. على كل الأحوال يضع الحديث الإلهي الثاني أيوب في مواجهة إله عليه دائماً مواجهة قوى الفوضى. دون شك أن الله قد خلق العالم (هذا هو التوكيد الذي يشدد عليه الحديث الأول). وأنه كلي القدرة؛ لكن الانتصار على الفوضى لم يكن أبداً نهائياً؛ فعلى الله مواجهتها بصورة مستمرة. وهكذا يبطل مفهوم أيوب وأصدقائه عن شرياتي مباشرة من الله. يفسح حديث الله مكاناً لقوى الفوضى؛ فهي تشير إلى استقلالية الشر عن الله.

ومع ذلك. هل اقتنع أيوب؟ إن إجابته على التدخل الإلهي الثاني (٤٢: ١-٦) تطرح الكثير من الأسئلة اللغوية والتفسيرية. لقد قامت «الترجمة المسكونية للكتاب المقدس» بترجمة نهاية إجابته كما يلي: «كذلك أخشى من نفسي. وأندم في التراب والرماد». بينما الترجمة الأكثر خدمية تقول: «لقد فقدت كل اهتمام وأندم (أو إنني غيرت رأيي بشأن) التراب والرماد» ربما يعني ذلك أن أيوب قد تخلص عن بحثه عن إله مفهوم وأنه يترك رموز حداده؛ لكنه هنا يهد الطريق للجامعة.

إن كوهيليت. أو الجامعة يقبل هذا الضد الذي ثار أيوب في وجهه: غياب الضمان الإلهي فيما يختص بالعلاقة بين سلوك المرء وماله: «يوجد صديقون يصيبهم مثل عمل الأشرار. ويوجد أشرار يصيبهم مثل عمل الصديقين» (جا ٨: ١٤). بل يبدو أن الجامعة يوجه نقداً لأيوب بالقول:



«معروف أنه إنسان، ولا يستطيع أن يخاصم من هو أقوى منه. لأنه توجد أمور كثيرة تزيد الباطل» (١: ١٠، ١١).

يقبل الجامعة الإله غير المفهوم، لكن في مقابل أن يصير الله تقريبًا مطابقًا للقدر؛ إن كلمة migrāh الغائبة عن سفري الأمثال وأيوب ترد سبع مرات في سفر الجامعة. على غرار الكتاب الإلهيين في عصر التنوير، يظهر إله الجامعة على أنه خالق العالم. ومع ذلك فإن هذا العالم غير مفهوم.

إلا أنه، في مواجهة هذا الإله المتباعد، يتحدث الجامعة عن «خوف الله». لكن خلافًا لمعناه في كتابات الحكمة القديمة، فقد هذا المصطلح كل إشارة للثقة والتفاؤل. إن الخوف لدى الجامعة يعني الشعور بالمساندة والخضوع لقوة بعيدة، وهو رد فعل في مواجهة إله غير معروف ولا يمكن الاقتراب منه.

إن الجامعة، الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد في عصر كانت في الثقافة الهلنستية سائدة في فلسطين. ربما كان هو الفيلسوف الأول في اليهودية. وقد قام بدراسة دقيقة، أكثر تماسكًا من تلك التي قام بها بعض مفسريه، حول معنى الحياة. كانت الحياة تبدو له «عبثية»<sup>(١١)</sup>. بمعنى أن البحث عن قيمة يبقى بلا إجابة. وهكذا يمكننا ترجمة الكلمة Hebel التي تظهر كافتتاحية للسفر والتي درجنا على فهمها بالمصطلح «باطل». بالنسبة للجامعة لا يعني ذلك أبدًا تشاؤومية سوداء، بما أنه يدعو دومًا للمفرح: «عرفت أنه ليس لهم خير إلا أن يفرحوا ويفعلوا خيرًا في حياتهم» (٣: ١٢)؛ مع التأكيد على جهل الإنسان بكل ما يختص بالله: «كما أنك

(١١) في العبرية الحديثة كلمة Hébel، التي تترجم باطل في الجامعة. تعني «عبث».

هل الله إله مفهوم؟

لست تعلم ماهي طريق الريح... كذلك لا تعلم أعمال الله الذي يصنع الجميع» (١١: ٥) هذا المفهوم يتعارض مع كل صورة سهلة لله؛ ويتعارض توكيد الجامعة على إله غير مفهوم. وبالتالي «غير متداخل». مع إيمان أصبح يمثل قناعةً أيديولوجيةً، إيمان يسعى لامتلاك الله.

إن دخول سفر الجامعة في القائمة القانونية للأسفار المقدسة لم يكن أمرًا بديهياً بالنسبة لليهودية. كان السبب في ذلك واضحاً. فإن الجامعة يبدو مختلفاً قطعياً عن إله الآباء وإله الخروج الذي أعلن نفسه لشعبه. وقدم له. من خلال التوراة. أحكام الحياة.

إلا أن إدخال الجامعة وكذلك أيوب في القائمة القانونية يبين أن اليهودية كانت واعية لحقيقة «الإله الغامض» ووراء هذه الحقيقة تختفي معضلة لاهوتية ظهرت في كل العصور. وهي العلاقة بين الله والشر.

## الله والشر

رأينا أن المفهوم التقليدي الإسرائيلي شرح الشر والمعاناة، كقاعدة عامة، على كونهما عقاباً إلهياً على أخطاء الفرد والجماعة. وقد كسر سفر أيوب والجامعة هذا التفسير الجزائي. ينطرح إذن التساؤل حول حالة الشر بالنسبة للإله المنفرد. خالق العالم. في الأحاديث الإلهية في سفر أيوب. كان الشر الذي أشير إليه بقوى الفوضى ويتمتع بنوع من الاستقلال الذاتي إذ أن تلك القوى كان ينبغي أن تُهزم على يد الإله الخالق.

نلقى مفهومًا ماثلاً لذلك في رواية الخلق الكهنوتية في تكوين ١. يؤكد



الكاتب. ربما على نقيض كل ما نراه اليوم. أن العالم الذي خلقه الله حسن. بالتأكيد أن العالم الحالي لا يتصل مباشرةً بخطة الله الأصلية؛ وتشير قصة الطوفان وإبراهيم «العهد مع نوح» (تك ٩: ١ - ٧) التي تؤكد على وجود بعض الانحرافات عن الخليقة الأولى. نقول إنها تشير إلى هذا الاختلاف<sup>(١٢)</sup>. إلا أن صلاحية الاستنتاج النهائي للتكوين لم تُطرح للنقاش: «ورأي الله كل ما عمله وإذا هو حسن جدًا» (تك ١: ٣١). ما هو إذن مكان الشر في هذه الخليقة الجيدة؛ بالنسبة للكاتب الكهنوتي الإجابة واضحة: الله لم يخلق الشر. فقبل أن يخلق الله بكلمته. كان هنالك الخراب والخلاء والغمر أي المياه التي كان ترمز للفوضى والظلام (تك ١: ٢). وقد أدخل الله هذه المعطيات في الخليقة بتحويلها (ضُغِطت المياه وأثيرت الظلمة). لكن الظلمة والفوضى لم يكونا أبدًا جيدين (خلال اليوم الأول من الخليقة كان النور هو الشيء الوحيد الذي وُصف بأنه حسن تك ١: ٤). يوضح تكوين ١ إذن ميلًا لإقصاء الشر عن عمل الله.

إن استقلال الشر عن الله مؤكد في الكثير من التيارات اليهودية وما بعد السبي. وذلك على وجه الخصوص في شخصية الشيطان. إن كلمة الشيطان يمكن ترجمتها «المهاجم أو العدو». في افتتاحية سفر أيوب تم تفسير معاناة أيوب على أنها رهان بين الله والشيطان الذي يظهر كأنه شخص سماوي محرض. هذه الرؤية للأشياء تشير إلى تطور فيما يخص

(١٢) يؤكد تكوين ٩ على الوجه التصارعي في العلاقات بين البشر. بل أيضًا على علاقة الإنسان بالحيوان. على النقيض من تكوين ١. أضحت الحيوانات مخصصة بوضوح لإطعام الإنسان.



هل الله إله مفهوم؟

القصيدة المركزية التي لا يلمح فيها أيوب أو الله عن مثل هذا التجسّد للشر. نفس هذا الميل لاستقلالية الشر كان مُدرَكًا في رواية الإحصاء الذي قام به داود والذي أثار عقابًا إلهيًا. تبدأ الرواية الأصلية في ٢ صموئيل ٢٤ هكذا: «وعاد فحمى غضب الرب على إسرائيل فأهاج عليهم داود»: على النقيض من ذلك تبدأ القصة في أخبار ٢١: ١ كما يلي: «وقوف الشيطان ضد إسرائيل، وأغوى داود ليحصي إسرائيل». لقد صار الشيطان إذن نوعًا من المنفذين للغضب الإلهي. لا يمكننا أبدًا التأكيد على أن الشيطان. في هذه النصوص. كان في تمام الاستقلالية الخبيثة للشيطان وخاصة في العصور الوسطى. إلى إثارة كل أنواع التخييلات عن الشيطان. وهي تخيلات مجدها اليوم في بعض أفلام الرعب.

قام إشعيا بالدفاع عن حقيقة علاقة الله بالشر لمواجهة مثل هذه الانحرافات الثنائية:

أَنَا الرَّبُّ وَلَيْسَ آخَرُ. لَا إِلَهَ سِوَايَ.  
نَطَقْتُكَ وَأَنْتَ لَمْ تَعْرِفْنِي.  
لِكَيْ يَعْلَمُوا مِنْ مَشْرِقِ الشَّمْسِ وَمِنْ مَغْرِبِهَا  
أَنْ لَيْسَ خَيْرِي.  
أَنَا الرَّبُّ وَلَيْسَ آخَرُ.  
مُصَوِّرُ النُّورِ وَخَالِقُ الظُّلْمَةِ.  
صَانِعُ السَّلَامِ وَخَالِقُ الشَّرِّ.  
أَنَا الرَّبُّ صَانِعُ كُلِّ هَذِهِ.  
(إشع ٤٥: ٥-٧)

هذا هو النص الوحيد في الكتاب المقدس الذي يؤكد بجلاء أن الله لم يخلق السلام. النظام المتناغم فقط لكن أيضًا ضده. الشر أو الفوضى. وليس من قبيل المصادفة أن يرد مثل هذا الإعلان في القسم الثاني من سفر إشعياء، لأن النبي. كما رأينا في أكثر من مناسبة. يؤكد بأكثر وضوح على وحدانية وتفرد الله. والمقطع الذي أوردناه يمثل جزءًا من رؤية خاصة بالملك الفارسي كورش الذي يظهر في القسم الثاني من السفر كمسيح الرب (٤٥: ١-٧) يقول النص إن القوة الفارسية إنما هي مُسَخَّرَةٌ في خدمة إله يعقوب. كانت الديانة الفارسية. المجوسية. تتميز بثنائية قوية. وقد وقف إشعياء ضد هذه الثنائية التي دون شك هددت معاصريه. فيما أن هناك إلهًا واحدًا ولا سواه (٤٥: ٥) فلا يمكن لأمر أن يفلت منه.

لا شك أن هذا التأكيد لا يجيب عن أسئلة أيوب وبعض كتابي المزامير (انظر مثلاً مزمور ٨٨). ولا كذلك أسئلتنا عن «معنى» الشر: على العكس من ذلك فإن تباين الخطابات الكتابية حول العلاقة بين الله والشر يضعنا في مواجهة معضلة لاهوتية لا حلّ لها. إذا لم نكن نريد «شيطنة الشر». علينا تبني الجانب الغامض من إله الكتاب المقدس كما فعل يوحنا ذهبي الفم على سبيل المثال في مقالته بعنوان «حول عدم فهم الله»<sup>(١٣)</sup>. لكنه لم يسمح مطلقًا بإساءة الاستغلال العقلي لهذا الإله غير المفهوم لتبرير وضع قدري. سواء على المستوي الأخلاقي أو اللاهوتي. لقد أراد أيوب والجامعة أن يعلمانا الخروج من آلية التفكير الجزائي. وإذا فعلنا ذلك. فقد غيرا وضعنا

فيما يختص بمفهومنا الإنساني المركّز عن الله والخليعة. منبهين إيانا في نفس الوقت إلى أن نشعر بالدهشة من إله الكتاب المقدس.

## إله يدهشنا

يبين لنا العهد القديم، بجانب صورة الإله الذي يقيم عهداً مع شعبه معرّفًا بذلك قواعد الله، إلهاً يتصرف بطريقة مدهشة ومستعد أن يطرح للنقاش كل تأطير عقيدي لهذه القوانين يضعها البشر.

دعونا نتذكر اللقاء بين إيليا والله الذي جرى بأسلوب أقل «محافظة» بالمقارنة بالمشاهد المعتادة لحضور الله في وسط الناس. في الملوك الأولى ١٨ أحرز إيليا انتصاراً باهراً على أنبياء البعل نتيجةً لتدخل يهوه المدهش من خلال النار السماوية. إلا أن إيليا، في ١ ملوك ١٩ هرب من وجه الملكة إيزابل حتى وصل، إلى جبل الله كمرسى آخر (٨ع). وإذا كان يشعر بالظلم الواقع عليه تساءل إيليا حول صراعه في سبيل عبادة يهوه وحده. وفي هذا الموقف تدخل الرب قائلاً له: «اخرج وقف على الجبل أمام الرب» (١١ع). وبذلك ينتظر إيليا والقارئ أيضاً استعلاناً لقدرة الله التي تهدئ من روع النبي في أزمته. بالفعل نعاني عرضاً لعناصر الظهورات الإلهية التقليدية، أي الاستعلانات الإلهية: ربح عاصفة، زلزلة ونار. لكن الرب لم يوجد في أي من هذه العناصر الكونية (خلافًا لظهوره في سيناء في خروج ١٩). لكنه ظهر فيما يمكن أن نترجمه حرفياً «صوت الصمت». وقد مثّل هذا في أقل تقدير استعلاناً إلهياً مدهشاً لا يمت بصلة للظهور الإلهي التقليدي. وهكذا صارت المقابلة بين قوة العناصر الكونية وضعف صوت كان يقترب من الصمت. وبالتالي

يصعب تمييزه. ولكن كانت هذه هي الوسيلة التي اختارها الله للتواصل مع إيليا. ويسمح التحليل التاريخي بقراءة هذه القصة كجدلية ضد عبادة البعل (كان البعل مرتبطًا تقليديًا بالعاصفة). وكذلك ربما ضد عبادة يهوه بأسلوب عبادة البعل. يمكننا قراءة هذا النص كذلك على أنه تخدير ضد لاهوت الانفعالات القوية. فالإصحاح ١٩ من سفر ملوك الأول يدعو القارئ إلى قبول أن الله يمكنه أن يقترب من الإنسان بأسلوب قد لا يكون قويًا أو من السهل فهمه.

إن اختبار الإله المدهش يمثل موضوع سفر يونان كذلك. لا يساورنا شك في أن هذا العمل الأدبي قد رأى النور في القرن الرابع قبل الميلاد. من خلال سخرية دقيقة يرفض الكاتب مفهومًا تعدديًا عن الله. وفي نفس الوقت يعارض لاهوتًا نبويًا تثنويًا يريد أن يغلق الله في منطق الثواب والعقاب مع يونان. يُقاد القارئ إلى إزالة حواجز المفاهيم التقليدية عن الله. في بداية القصة تخيل يونان أنه يمكنه الهروب من الحضور الإلهي (يون ١: ٣) كما لو أن الله كان محدودًا بمكان معين. ولم يلق يونان بالأللهزلية سلوكه عندما اعترف أمام البحارة الوثنيين بيهوه كإله السماء. خالق البحر والبر (يون ١: ٩). وعلى عكس يونان. كان البحارة الوثنيون هم الذين تبناوا الموقف المناسب أمام هذا الإله من خلال مخافته وعبادته في وسط البحر (وهذا بالرغم من القانون التثنوي الذي بحسبه كانت أورشليم هي المكان الوحيد الشرعي المخصص لتقديم الذبائح).

في غالبية أسفار العهد القديم النبوية. توجد مجموعات من الرؤى ضد الأمم. وقد تم ترتيب هذه الرؤى بحيث يُعطى الانطباع بأن نهضة إسرائيل

تتلازم مع دينونة الأمم. لكن في سفر يونان كان من المقدر لنينوى. التي كانت ترمز لكل التهديدات التي واجهها الشعب العبري. أن تنال الخلاص الإلهي رغم نبوة الدينونة التي أرغم الله النبي على إعلانها. كانت هذه هي رسالة قصة يونان: يمكن لله أن يغير رأيه. فهو حر. حتى بعد إعلان الكلمة النبوية. وقد فهم البحارة الوثنيون الأمر قبل يونان بكثير إذ قالوا: «الأنك يارب فعلت كما شئت» (١: ١٤). وعلى النقيض. وجه يونان الاتهام لله بأنه قتل من شأنه عندما لم يحقق الهلاك الذي تنبأ به (٤: ١-٣). فقام الله بالتالي بتعليم نبيه بأن أظهر له أن حرته ورحمته يكسران نهائياً فكرة السببية التي يريد الإنسان أن يغلق على الله فيها. ويحتوي هذا السفر الصغير الذي يبدو هامشياً إلى حد كبير في قائمة الأسفار النبوية. على مفتاح رئيسي لفهم إله العهد القديم: إن إرادة الله العليا هي أن يخلص البشرية كلها.



## الخلاصة

### إله العهد القديم والعهد الجديد

من دراستنا الموجزة عن الله في العهد القديم، لم نتحدث إلا يسيرًا عن الله الذي يحرر شعبه والذي دخل إلى علاقة متميزة مع إسرائيل والذي على قم أنبيائه. حثهم دائمًا على العيش في إطار السلام والعدل المجتمعي. وهذه الجوانب هي بالضبط التي تبرز عليها الكتابات اللاهوتية التقليدية حول العهد القديم. إلا أن هدفنا لم يكن الإضافة إلى تلك المؤلفات اللاهوتية. بل بالأحرى التساؤل حول الجوانب الإلهية التي لا تظهر تفصيلاتها بجلاء في أسفار العهد القديم. ومن خلال التعبير على النصوص التي تقدم إلهاً في صورة من العنف أو الغموض. فإننا دون شك اجتزنا نوعاً من المخاطرة حيث إن بعض القراء قد يردون إلى ذلك دليلاً إضافياً على أن إله العهد القديم لا علاقة له بإله العهد الجديد. لكن دعونا نأمل أن دراسة الإعلانات الصعبة عن الله قد أوضحت أن هذه الأحاديث قد رأت النور في مواقف تاريخية محددة. دائماً ما أرادت هذه النصوص تخذير قرائتها عن مفاهيم شديدة الإنسانية عن الله والتوكيد على حدود الخطابات اللاهوتية.

وتبقى مسألة العلاقة بين عهدي الكتاب المقدس للمسيحيين مشروعة تماماً. يشير التوجه الوجودي من نحو الكتاب المقدس، مثل ذاك الذي قاده رودلف بولتمان وتلاميذه، إلى انقطاع التواصل بين العهدين. فتاريخ الشعب اليهودي وشرعيته، بالنسبة لبولتمان، هو تاريخ الفشل يقابله إعلان العهد

الجديد عن التبرير بالإيمان. دون الأعمال. وفي المقابل هنالك قراءة Wilhelm Vischer<sup>(١٤)</sup> وتشير بقوة إلى الاستمرارية فالعهد الجديد. بالنسبة لفيشر هو الذروة المنطقية للعهد القديم بما أن كل مواعيده تنبئ بمجيء يسوع المسيح.

ورغم تعارض قراءتي بولتمان وفيشر فإنها تشتركان في ذات نقطة الانطلاق: فهما يقرآن العهد القديم من خلال العهد الجديد وبالتالي لا يتركان له أية استقلالية فماذا إذا ما غيرنا التوجه لنقرأ العهد الجديد من خلال ما نسميه في الاصطلاح المسيحي بالعهد القديم؟ وقد يبرر هذا التوجه أن الكتاب المقدس لدى المسيحيين الأوائل كان العهد القديم (الترجمة اليونانية له في غالب الأمر)\*. ولم تسع أية كتابات في العهد الجديد إلى أن تحل محل كتاب الشعب اليهودي المقدس. وربما أنجراً فأقول إن الكثير من نصوص العهد الجديد فهمت بحسب التقليد اليهودي المدرashi (المدراش هو عبارة عن إعادة صياغة عصرية وتفسيرية لنصوص العهد القديم). وهكذا يمكن قراءة إنجيل متى على أنه مدراش لأسفار موسى الخمسة: فهو يتكون من خمسة أجزاء ويقدم يسوع على كونه موسى الجديد<sup>(١٥)</sup>. بحسب البشير لوقا. تبقى الشريعة والأنبياء المرجع الأساسي لكل المسيحيين. وهكذا ففي مَثَل الغني ولعازر. يجيب إبراهيم

(١٤) L'Ancien Testament, Témoin du Christ, Neuchâtel, Paris, 1949-1951.

(\*) وهي الترجمة التي نستخدمها بالترجمة السبعينية (المترجم)

(١٥) انظر على سبيل المثال قصة قتل الأطفال الذي أمر به الملك العدو في خروج ١: ٢ ومتى ٢. وكذلك موعظة يسوع على الجبل في متى ٥-٧ والتي تذكرنا في أجزاء كثيرة منها بإعطاء الشريعة لموسى على جبل سيناء.



الرجل الغني الذي يعاني في الجحيم والذي يريد تحذير إخوته من اقتراف نفس أخطائه فيقول: «إن كانوا لا يسمعون من موسى والأنبياء. ولا إن قام واحد من الأموات يصدقون» (لو ١٦: ٣١).

إن لا مجال للشك في أن إله البشيرين أو وبولس هو نفس إله كاتبي العهد القديم. بل إن الأسئلة التي طرحناها حول إله العهد القديم يمكن طرحها بأسلوب أو بآخر حول إله العهد الجديد: هل الله «رجل»؟ - يقدم العهد الجديد لنا الله دائماً كأب بتواتر أكثر من ذلك الموجود في العهد القديم: هل الله قاس؟ - يحتوي العهد الجديد على بعض النصوص التي تبين في ظاهر الأمر بعض القسوة الإلهية مثل العهد القديم (على سبيل المثال في أع ٥ حيث أمات الرب مسيحيين لأنهما كذبا بشأن ثمن أرض): هل الله إله حرب؟ - كما سبق ورأينا. يعيد سفر الرؤيا موضوع العهد القديم عن حرب بين ضد الأشرار: هل الله مضمون؟ - عرف العهد الجديد. كما القديم. فكرة الجزاء (انظر مثلاً رومية ٢: ٥، ٦: قضاء الله الذي به يجازي كل واحد حسب أعمال. ولكن أيضاً المقابل لهذا المفهوم في قصص شفاء يسوع (مثلاً في يوحنا ٩) أو في التوكيد البولسي على التبرير بالإيمان. يؤكد العهدان على حرية إله غير مدرك<sup>(١١)</sup> «يتراءف على من يتراءف ويرحم من يرحم» (خر ٣٣: ١٩ ويقتبسها الرسول في رو ٩: ١٥)

في أصل العهدين يوجد إقرار إيمان: «قد أخرجنا الرب من مصر» «المسيح مات وقام في اليوم الثالث» يلخص هذان الاعترافان اختبار الإله الذي يقدم

La question de Ro 9,19: «Qui es-tu donc, homme, pour enter en contestation (١١)

avec?» rappelle la réponse de Dieu à Job.

التحرير النهائي، التحرير من العبودية والأسر، التحرير من الموت والخطية. لكن العهد القديم كما الجديد يحذراننا من إساءة استخدام هذا الاعتراف من خلال تذكيرنا المستمر بأن الإله الكتابي لن يُختزل في صورة «الإله الطيب». لهذا كان من الطبيعي أن يقرأ المسيحيون العهد القديم بطريقة مختلفة عن اليهود. لكن الأمل أن يأخذ المسيحيون على محمل الجد حقيقة أن العهد القديم ليس مجرد افتتاحية للعهد الجديد. وأن الإله الذي يقدمه العهد القديم لليهود والمسيحيين ولل البشرية جميعاً لم يتوقف عن طرح الأسئلة علينا وعن إدهاشنا وعن إعادة مناقشة الخطابات اللاهوتية التي خضعت للنقاش.

- هل ترى إله العهد القديم إلهاً قبلًا دموياً؟
  - هل تصدمك قصص العنف والإبادة الجماعية والذبائح البشرية في العهد القديم؟
  - هل تشعر بتناقض بين إله العهد القديم، وتعاليم المسيح في العهد الجديد؟
- نعم الأمر يحتاج لقراءة مختلفة، والتعرف على نظريات تفسير النص بل ونقده. لبحث هذه القضية من جوانب متعددة للوصول إلى رؤية شاملة.
- ونحن إذ نضع بين يديك هذا الكتاب نصلي أن يجعله الله بداية لرحلة بحث وتعمق. هدفها الوصول لتفسيرات منطقية لا تتناقض مع العقل الذي وهبه الله لنا.